5e JAARGANG

Nr 4 - 1955

GEREFORMEERD THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

KOK

KAMPEN

Eindredacteur: Prof. Dr F. W. GROSHEIDE
Ceintuurbaan 175, Amsterdam-Z.

INHOUD

UITGAVE VAN J. H. KOK N.V. KAMPEN

DE WIJSBEGEERTE IN DE NEDERLANDEN VAN 1575 TOT 1650

DOOR

DR D. GROSHEIDE

Toen de Fransman Paul Dibon in 1950 enige bibliographische aantekeningen over de Nederlandse Cartesianen schreef, merkte hij op, dat „une certaine méconnaissance de la réalité hollandaise du XVIIe siècle" in het algemeen en „la méconnaissance des conditions de la vie universitaire et religieuse du siècle d'or" in het bijzonder auteurs als Baillet en Bouillier een minder juist beeld van de situatie hadden doen geven [1]). Zelf heeft hij zich voor deze fout willen wachten en is hij zijn onderzoek en beschrijving van het Cartesianisme in Nederland begonnen met zich nauwkeurig rekenschap te geven van het milieu, waarin het optrad. Het resultaat van zijn onderzoek ligt thans voor ons in het eerste deel van zijn „La philosophie néerlandaise au siècle d'or", dat gewijd is aan „L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575—1650)" [2]). Dit boek legt de basis voor de delen, die nog volgen moeten, over resp. „Aristotélisme et cartésianisme" en „Méthode cartésienne et théologie".

De schrijver heeft in het eerste deel een compleet overzicht willen geven van de sporen, die het wijsgerig onderwijs in het door hem behandelde tijdvak heeft nagelaten. Hij heeft de bronnen opgespoord over de organisatie van het wijsgerig onderwijs en een bibliographie samengesteld van de werken van de hoogleraren in de philosophie en van de door hen geschreven en door hun leerlingen „exercitii causa" verdedigde „disputationes" of „theses". Deze disputaties zijn van eminent belang — voor Groningen zijn zij zelfs de enige bron voor de kennis van het onderwijs in de wijsbegeerte — doch moeilijk te raadplegen, daar zij over tal van bibliotheken in binnen- en buitenland zijn verspreid. Men moet bewondering hebben voor de ijver, waarmee de schrijver ze heeft opgespoord [3]).

De wijsbegeerte omvatte in de door Dibon behandelde periode meer, dan

---

1) Paul Dibon, Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais. In: Descartes et le cartésianisme hollandais. Amsterdam enz., 1951, bl. 263, 264.

2) Amsterdam enz., Elsevier Publishing Company, 1954.

3) De theses, die Dibon bl. 40 noemt, zijn, voor zover te Leiden aanwezig, beschreven in de „Catalogus van theses in de jaren 1581—1595 aan de Leidsche academie verdedigd" (1913). De „these physicae de motu" onder Trutius in Febr. 1594 verdedigd, die Dibon niet gevonden heeft, zijn daar vermeld sub voce Pannelius. Dibon noemt tweemaal onder Trutius verdedigde „theses de categoria quantitatis". Die van 4 Dec. 1593 geeft de catalogus sub voce Leeuwius, die van 4 Mei 1595 vind ik er niet genoemd. Wel, sub voce Ambrosii, „theses de categoria qualitatis" van Mei 1594. Bovengenoemde catalogus noemt bl. 20 nog „theses de natura logices", verdedigd door Daniel Colonius, later regent van het Waals theologisch college te Leiden, in Juli 1590.

wij er thans onder rekenen. Niet slechts de logica en de metaphysica, ook de physica behoorde er toe en daarnaast de vakken van de practische philosophie: de ethica, de politica en de oeconomica. Let men er verder op, dat een philosophische propaedeuse voor alle studenten verplicht was, dan lijkt het op het eerste gezicht, dat de wijsbegeerte een zeer sterke positie aan de universiteiten innam. Toch was dit in feite niet het geval. De philosophie in haar gehele omvang had geen zelfstandige positie, zij diende slechts als propaedeuse voor de drie „hogere" faculteiten der theologie, rechten en medicijnen. Deze omstandigheid moest het aanzien, dat zij genoot, wel verminderen en heeft het metterdaad gedaan, zelfs bij een man van wie men dit niet zou hebben verwacht. Ik bedoel Justus Lipsius, de beroemde philoloog. Deze drong in 1587 als rector der Leidse universiteit op uitbreiding van het aantal hoogleraren in de philosophie tot drie aan en noemde de wijsbegeerte daarbij „fulcrum perfectae scientiae omnis gravioris" (Dibon bl. 19). Doch als Lipsius in 1590 advies geeft aan Cornelis van Aerssen over de studie in de wijsbegeerte van diens zoon François, betoogt hij, dat een uitgebreide studie van het vak voor een a.s. jurist, dat is iemand „ad altiora festinanti", niet raadzaam is en dat deze met het bestuderen van een compendium kan volstaan [4]). Ook voor Lipsius behoorde de wijsbegeerte niet tot de hogere studiën.

Het dienstbaar karakter van hun wetenschap — men houde in het oog, dat hiertoe ook de physica behoorde — was voor de wijsgeren geen aangename zaak. Henricus Renerius heeft er over geklaagd in de oratie, waarmee hij in 1634 het professoraat te Utrecht aanvaard heeft. „Nonne infelicem eum agricolam existimes, qui semper arare aut serere cogatur, ut postmodum alii metant? talis est philosophiae professorum conditio. Aliis instrumenta ad omnimodam eruditionem ac eloquentiam suppeditant, et dum labor ille tradendorum assidue cum privatim tum publice eiusmodi instrumentorum in orbem redit, nunquam fere iis uti possunt. Nos veluti fabri sumus: clypeos et enses aliis cudimus" [5]).

Anderzijds is de omstandigheid, dat de philosophie „ancilla theologiae" was, de positie van het vak aan de universiteiten zeer ten goede gekomen. De oprichting van het Collegium Theologicum (het Statencollege) te Leiden in 1591 heeft er het peil van de philosophische propaedeuse aanzienlijk verhoogd. Het initiatief tot de officiële erkenning van de metaphysica is er in 1604 van de theologische faculteit uitgegaan. In 1645 hebben drie theologische hoogleraren opnieuw op de bevordering van het onderwijs in de metaphysica aangedrongen. Niemand, die er meer voor gestreden heeft, dan de theoloog Voetius te Utrecht.

Het materiaal door Dibon bijeengebracht laat er geen twijfel over bestaan, dat het onderwijs in de wijsbegeerte zich meest heeft aangesloten bij Aristoteles, de „philosophia recepta". „C'est à bon droit que l'on peut parler de l'aristotélisme néerlandais pour caractériser l'enseignement philosophique de

---

[4]) Justus Lipsius, Lettres inédites concernant ses relations avec les hommes d'état des Provinces-Unies des Pays-Bas. Publ. avec une introd. et des notes par G. H. M. Delprat. In: Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Deel 1 (1858), bl. 48/9.

[5]) Henricus Renerius, Oratio inauguralis de lectionibus ac exercitiis philosophicis. In: Illustris Gymnasii Ultrajectini inauguratio una cum orationibus inauguralibus. Ultraiecti, 1634, bl. [cc 2].

la période pré-cartésienne dans les différentes universités des Provinces-Unies" (bl. 258). Haar grote man is Frank Burgersdijk geweest, die van 1620 tot 1635 hoogleraar te Leiden was en door zijn leerlingen ook invloed heeft uitgeoefend op de andere Nederlandse universiteiten. Bij hem geen slaafse navolging, geen „iurare in verba magistri", doch een zelfstandig voortgaan in Aristoteles' lijn. Tegenover de invloed van de Spaanse en Lutherse scholastiek in zijn dagen poogde hij een Calvinistische metaphysica op te bouwen. „C'est sans doute cette tentative, qui constitue la contribution la plus originale de Frank Burgersdijk au développement de l'aristotélisme universitaire néerlandais" (bl. 116). Dit Aristotelisme was niet doctrinair, het stond steeds open voor andere invloeden en sloot met name op het gebied van de physica eigen waarnemingen niet uit. En ook bij Daniel Voetius (Utrecht), die deel heeft aan de „réaction aristotélicienne" door het Cartesianisme opgeroepen, heeft, ondanks de traditionele inhoud van zijn „Philosophia naturalis", de physica haar zuiver speculatief karakter verloren en worden de rechten van het experimentele onderzoek erkend. Aan zijn broer Paulus Voetius danken wij twee, volgens Dibon, voor de Calvinistische Nederlandse metaphysica bijzonder markante werken: de „Theologia naturalis reformata" en de „Prima philosophia reformata".

De sterke positie, die het Aristotelisme, zij het dan een „aristotélisme ouvert", innam, mag ons het bestaan van een anti-speculatieve stroming niet over het hoofd doen zien. Allereerst is hier te denken aan hen, die in Petrus Ramus hun leidsman zagen. Volgens Ramus worden „de Letterkonst (Grammatica), Rhetorica ende Redenkonst (Logica) perfecter ende klaerder verstaen door 't gebruyck van de Poeten, Orateurs ende Philosophen, dan uyt de voorschriften en reghels van de Grammatici, Rhetores ende Logici" [6]). Hij verwerpt de scholastieke methode, de metaphysica en de wijsgerige ethiek vinden bij hem geen plaats. Het sprekendst voorbeeld van de invloed van Ramus levert Amesius, die te Franeker van 1622 tot 1633 niet alleen theologie, maar ook philosophie en dat in Ramistische geest gedoceerd heeft, naast Aristotelici als de philosooph Verhel en zijn theologische collega Maccovius.

Daarnaast heeft Ramus op anderen gewerkt. Het zou de moeite waard zijn, daar een opzettelijk onderzoek naar in te stellen. Ik acht me niet competent hier een eigen opvatting te geven, noch te beoordelen in hoeverre het Ramisme aan het Cartesianisme de weg kan hebben gebaand. Zuiver sprekend als historicus waag ik het echter te betwijfelen, of de „ontmoeting" van Aristotelisme en Ramisme aan de Nederlandse universiteiten steeds in vriendschappelijke geest heeft plaats gevonden. Er zijn enige feiten, die wijzen op meer tegenstelling, dan in het werk van Dibon uitkomt. Ik denk hier allereerst aan Rudolf Snellius, een overtuigd aanhanger van Ramus. Dibon heeft Snellius niet opzettelijk behandeld, waarschijnlijk omdat diens werken hem niet toegankelijk waren. Hij bespreekt echter wel het voorstel van de senaat van Leiden in 1598, om Snellius tot hoogleraar in de wijsbegeerte aan te stellen. Curatoren hebben dat voorstel afgewezen. Dibon ziet als motief voor deze afwijzing vooral een administratieve reden: curatoren wilden de vakken wiskunde, door Snellius tot dan toe gedoceerd, en physica niet in één hand leggen. Hij kan moeilijk aannemen, dat curatoren meer

[6]) Petrus Ramus, Meetkonst. Uit het Latijn in 't Neerduyts overgheset by Dirck Hendricxz. Houtman. Amstelredam, 1622, bl. 1.

Aristotelisch geweest zouden zijn, dan de senaat (bl. 29). Elders vermeldt hij echter een brief van Scaliger aan de curator Dousa, waarin de schrijver zich energiek verzet tegen de toen beoogde invoering van het Ramisme te Leiden (bl. 72). De candidaat van Scaliger werd door curatoren benoemd. Dit doet vermoeden, dat „la raison doctrinale" toch wel zwaar gewogen heeft [7]).

Nog een ander gegeven, van iets ouder datum, valt te noemen. Op 19 December 1592 vermeldt de Leidse hoogleraar Bronchorst in zijn dagboek: Orationem habuit filius Lucae Trelcatii, Contra huius aevi velitantes philosophos, in qua acerbe et contumeliose perstrinxit Ramum" [8]). Deze passage wijst op bewuste oppositie tegen Ramus. Ze is verder belangwekkend, om de personen, die er in genoemd worden. Lucas Trelcatius Sr. was hoogleraar in de theologie te Leiden en de eerste van wie vermeld wordt, dat hij er dogmatiek heeft gedoceerd. Hij was indertijd leerling van Ramus geweest, maar, als we van het standpunt van de zoon tot dat van de vader concluderen mogen, wat me in dit geval geoorloofd lijkt, geen volgeling van de meester. Lucas Trelcatius Jr. was later eveneens theologisch hoogleraar te Leiden en de eerste, die er op scholastieke wijze de dogmatiek heeft behandeld. We vinden hier dus de verbinding van dogmatiek en Aristotelische philosophie, gepaard aan een verwerpen van Ramus. Hetzelfde treffen we aan bij Voetius te Utrecht. Voetius heeft zich, schreef Geesink [9]), onomwonden tegen de wijsbegeerte van Ramus uitgesproken. Hij bestreed haar om haar verwerpen van de metaphysica en de wijsgerige ethiek.

Voetius achtte de „philosophia recepta" noodzakelijk ter verdediging van het dogma tegen de Remonstranten. Hierbij sluit de vraag aan naar de invloed van Ramus op Arminius. Wel op het voetspoor van Tideman [10]) noemt het bekende handboek van Reitsma-Lindeboom [11]) deze invloed „onmiskenbaar" en ook anderen nemen deze aan. Historisch is er voor deze opvatting grond te vinden in de nauwe relatie, die er tussen Arminius en Rudolf Snellius bestaan heeft en in het feit, dat Arminius te Genève een tijdlang — de colleges werden door curatoren verboden — privatim de logica van Ramus onderwezen heeft. Echter blijkt later, naar Maronier opmerkt [12]), van Ramisme bij Arminius niets meer. In zijn geschriften noemt hij Ramus nergens. Opmerkelijk is ook, dat hij aan het eind van zijn studiereis langs buitenlandse universiteiten opzettelijk naar Italië trekt, om Zabarella

---

[7]) Vergelijk ook: Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek. Deel 7. Leiden, 1927, kol. 1153, waar gezegd wordt: Blijkens de Series van 1587 las hij (Snellius) ook cosmographie en astronomie, en mocht, sinds 1591, twee lessen per week minder geven, „mits in plaets van Ramus lezende Euclides of Aratus of yemant anders der oude scribenten".

[8]) Everardus Bronchorstius, Diarium sive adversaria omnium quae gesta sunt in academia Leydensi (1591—1627). Uitgeg. door J. C. van Slee. 's-Gravenhage, 1898, bl. 49.

[9]) W. Geesink, De ethiek in de Gereformeerde theologie. Amsterdam, 1897, bl. 43.

[10]) Joannes Tideman, Remonstrantisme en Ramisme. In: Studiën en bijdragen op 't gebied der historische theologie. Deel 3 (1876), bl. 389 vlg.

[11]) J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden. 5de herz. druk bezorgd door J. Lindeboom. 's-Gravenhage, 1949, bl. 194.

[12]) J. H. Maronier, Jacobus Arminius. Een biografie. Amsterdam, 1905, bl. 40.

te horen, „le maître de l'aristotélisme padouan" (bl. 49). Van de volgelingen van Arminius is Barlaeus, sedert 1632 hoogleraar in de wijsbegeerte te Amsterdam, blijkens zijn correspondentie, laat ik het voorzichtig zeggen: vooral aan Aristoteles georiënteerd. Hij is tolerant, kan afwijkende meningen dulden, maar Aristoteles blijft voor hem persoonlijk „le maître à penser" [13]).

Aan de andere zijde was, zoals reeds gezegd, Amesius aanhanger van Ramus èn aanwezig op de synode te Dordrecht, die de Remonstranten veroordeelde. Invloed van Ramus is ook aanwijsbaar in het door H. H. Kuyper gepubliceerde plan tot oprichting van een nationale (tegenover: gewestelijke) universiteit, dat circa 1630 van Contra-Remonstrantse zijde is opgesteld [14]). De metaphysica ontbreekt in dit plan, de ethiek is er alleen een theologische discipline en omvat ook de oeconomica en de politica. De logica is verbonden met de grammatica en rhetorica. Terwijl bij de medische leerstof Hippocrates en Galenus met name genoemd worden, ontbreekt de naam van Aristoteles.

Opmerkenswaard is, dat de philosophische groep in twee afdelingen uiteenvalt: die van de „naturalisten" of physici en die van de „beleydtkonstenaers" of methodici. Op de mogelijkheid van experimenteel onderzoek wordt echter niet gewezen. „De Naturalisten sullen de Nature ende aerdt van alle saken... beyde hooftsommierlyk ende ook uijt de Schrifte ofte boeken van andere geprobeerde Auteuren, alsoo leren, datse voor al letten op de dinghen, mitsgaders op den regel ende exempelen, die ons in Godts H. Woordt voorgeschreven syn". Deze passus wijst op een biblicistische inslag, die ook elders in het plan aanwezig is. We komen hier in aanraking met de „physica Mosaica" of „Christiana", die ook in de Aristotelicus Voetius een voorstander vond.

Met het Aristotelisme en Ramisme zijn de twee voornaamste wijsgerige stromingen genoemd. Daarnaast valt nog te wijzen op de invloed van de Stoa op het gebied van de ethiek, zoals we die vinden bij Lipsius en Barlaeus. De theoloog Walaeus publiceerde een „Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis Christianae revocatum". Gegeven het grote aanzien, dat Aristoteles genoot, kon men, meende Walaeus, aan zijn werk niet voorbijgaan, maar het vereiste een beoordeling en aanvulling naar Christelijke maatstaf. Het „Compendium" is uit colleges te Middelburg gegeven ontstaan en werd in 1625 door de Staten van Holland als leerboek voor de Latijnse scholen aangenomen [15]).

De behandeling van Walaeus' boek viel buiten het bestek van het werk

---

[13]) Zie Barlaeus' brief van 26 Dec. 1634 aan Hermann Conring: Nimis te dicerent (Lutherani) Aristotelicum, et rationibus e naturae lumine petitis inhaerere. Tecum tamen sentio, et laudibus, quas in Aristotelem copiose et luculenter congessisti subscribo non invitus. Ita est. Nemo veterum huic par, sive rerum copiam, sive scribendi perspicuitatem et nitorem, sive disputandi vim methodumque spectes. Etc. Zie verder zijn brief van 10 Jan. 1633 aan Joh. Is. Pontanus en die van 24 Juni 1635 aan Edward Herberts. Deze brieven in: Caspar Barlaeus, Epistolarum liber. Amstelodami, 1667, epist, 205, 265, 296.

[14]) H. H. Kuyper, De opleiding tot den dienst des Woords bij de Gereformeerden. Deel 1. 's-Gravenhage, 1891, bl. 619 vlg.

[15]) J. D. de Lind van Wijngaarden, Antonius Walaeus. Leiden, 1891, bl. 78, 171 vlg. Op bl. 17 een opgave van de door Walaeus in zijn studietijd gebruikte philosophische werken. Zij kan gesteld worden naast de lijst van Voetius, welke Dibon benut heeft.

van Dibon, omdat het zich bepaalt tot de universiteiten. Om dezelfde reden kon ook David Gorlaeus, de schrijver van een posthuum (1620) uitgegeven „Philosophia naturalis", niet besproken worden. Dit is in zover te betreuren, als Gorlaeus een belangrijke figuur geweest is, die op mannen als Regius te Utrecht en Phocylides Holwarda te Franeker invloed heeft uitgeoefend. Bij Gorlaeus heeft Regius zich met zijn stelling over de mens als „ens per accidens" aangesloten. Vandaar dat Voetius in de corollaria bij de theses, waarmee hij in December 1641 de strijd tegen de nieuwlichterij aanbond, Gorlaeus bestreed. O. m. tegen Gorlaeus poneerde hij toen ook, dat de verwerping van de substantiële vormen strijdig was met de „physica Mosaica et sacra" [16]). Als „eerste vertegenwoordiger van het herleefde (wijsgerig) atomisme" [17]) kon Gorlaeus deze niet aanvaarden.

Minder, of eigenlijk niet verdedigbaar lijkt me, dat Dibon aan Henricus Regius vrijwel geen aandacht heeft besteed. Al was deze dan in de eerste plaats „Medicus": hij heeft toch een aantal jaren officieel en waarschijnlijk langer onofficieel de physica onderwezen [18]). Zelfs al zou de strijd tussen hem en Voetius „au premier chef une querelle de personnes" genoemd mogen worden (bl. 214): er waren toch zeker ook wijsgerige beginselen in het geding en een uiteenzetting van de opvatting van Regius zou daarom de moeite geloond hebben. Met name ook in verband met de ontwikkeling, die de natuurphilosophie in het begin van de 17de eeuw heeft doorgemaakt.

Met Regius, zelf eigenlijk geen Cartesiaan, zijn we gekomen in de tijd, dat Descartes zich zijn aanhang verworven heeft. De uiteenzetting van het Nederlandse Cartesianisme is voorbehouden aan de twee delen, die nog volgen moeten, doch uiteraard komt in het reeds verschenen stuk de invloed van Descartes reeds enigszins ter sprake. We kunnen, naar Dibons voorstelling, niet spreken van een revolutie, die het opkomend Cartesianisme zegevierend tegenover de „philosophia recepta" geplaatst zou hebben. „Descartes n'a jamais été, à strictement parler, un chef d'école". Het is dikwijls ondoenlijk de Cartesiaanse factor af te grenzen van zoveel andere, gelijksoortige, die daarnaast invloed uitoefenden. „C'est dans l'étude même de la conversion cartésienne (dont témoignent les oeuvres d'un Heereboord, d'un J. de Raei et d'un Clauberg), qu'éclate l'insuffisance du schème de l'opposition. Loin de consommer la rupture avec le passé, cette conversion vise d'abord à la conciliation, à la synthèse de la philosophie nouvelle et d'un aristotélisme rénové" (bl. VIII). Voor Heereboord te Leiden blijft de oude philosophie de noodzakelijke basis voor de studie der wijsbegeerte, „car ce n'est qu'à partir d'elle que l'on peut comprendre l'originalité des novateurs et apprécier à sa juste valeur leur tentative" (bl. 117). Met een beroep op

---

[16]) R. Descartes, Oeuvres. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Tome 3. Paris, 1899, bl. 487/8.

[17]) A. G. M. van Melsen, Het wijsgeerig verleden der atoomtheorie. Amsterdam, 1941, bl. 125, 144 vlg.

[18]) 18 Maart 1639, de dag waarop Aemilius de lijkrede hield over Renerius, die philosophie gedoceerd had, werd Regius van buitengewoon tot gewoon hoogleraar in de medicijnen en botanie benoemd. 22 April 1639 werd hem toegestaan ook colleges in de physica te geven. Na de moeilijkheden met Voetius schrijft de Vroedschap hem 15 Maart 1642 voor zich tot de medicijnen en botanie te bepalen. De voorrede van de „Philosophia naturalis" van 1654 doet echter vermoeden, dat Regius met zijn arbeid is voortgegaan. Zie: M. J. A. de Vrijer, Henricus Regius. 's-Gravenhage, 1917, bl. 97, 126, 158.

de tekst van Aristoteles bestrijdt Heereboord de substantiële vormen [19]). „De même c'est en invoquant l'authentique esprit de la philosophie d'Aristote que J. de Raei prétendra à sa conciliation aristotélico-cartésienne" (bl. 15).

De gestelde these van de continuïteit verhindert de schrijver echter niet ook van de Raei te spreken als „le premier maître cartésien" van het Athenaeum te Amsterdam (bl. 246). Voor Samuel Sorbière in 1660 en de Amsterdamse burgemeester Hudde in 1668 was de Raei resp. „tout à fait cartésien" en „van gevoelen als Carthesius" [20]). Deze, en dergelijke uitlatingen over anderen, zijn uiteraard maar van zeer beperkte waarde. Zij laten echter wel zien, dat voor het besef van de tijdgenoten het nieuwe element het meest karakteristieke was en men doet goed in de geschiedschrijving met dit feit rekening te houden.

Eén punt verdient nog bespreking. Dibon constateert bl. 218: „L'Académie d'Utrecht apparaît bien en définitive comme la plus aristotélicienne des universités néerlandaises du siècle d'or" en hij wijst er op, hoe de Aristotelische traditie zich tot in de 18de eeuw voortzet met hoogleraren als G. de Vries (1674—1705) en J. Luyts (1677—1721). De conclusie lijkt me iets te sterk, als we letten op de Bruyn, van Mansvelt, Burman (theoloog) en ook op Regius. Afgedacht hiervan verdient het opmerking, dat eerst de „Restauratie" van 1674 het onderwijs in de wijsbegeerte exclusief Aristotelisch heeft doen worden. Het is tekenend voor de situatie, dat men destijds ook te Leiden de Vries als hoogleraar heeft willen benoemen. Ongetwijfeld heeft de politieke constellatie de conservatieve richting begunstigd. Nog in 1685 wordt een leerling van de Vries, Joh. Regius, te Franeker benoemd.

Uit het werk van Dibon heb ik naar voren gehaald, wat een inzicht kon geven in de stromingen in de Nederlandse wijsbegeerte van 1575 tot 1650. Het onderwerp van de schrijver is in dit eerste deel echter niet de geschiedenis van de wijsbegeerte, doch van het onderwijs in de wijsbegeerte. „L'étude de synthèse" over het Nederlandse Aristotelisme in de 17de eeuw hoopt de schrijver ons later te geven. Laat ik besluiten met de wens uit te spreken, dat hij niet alleen dit voornemen zal kunnen uitvoeren, maar ook de in uitzicht gestelde publicatie over de betekenis van het Cartesianisme voor de Nederlandse theologie zal mogen voltooien.

*

---

19) Dibon wijst in dit verband ook op de betekenis, die de disputatie voor Heereboord gehad heeft. Ter vergelijking kan dienen de houding van M. Z. Boxhorn, die te Leiden o. a. politica gedoceerd heeft. Boxhorn heeft aanvankelijk geen disputaties gepraesideerd. Hij liet het na, omdat de „philosophici barbari termini", die er gewoonlijk in gebruikt werden, hem zeer mishaagden. Op verzoek van zijn leerlingen ging hij er in 1643 toch toe over. Zie de „Vita" (auctore Jacobo Baselio) in: M. Z. Boxhornius, Epistolae et poemata. Amstelodami, 1662.

20) Samuel Sorbière, Drie brieven over den toestand van Holland in 1660. Medegedeeld door P. J. Blok. In: Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap. Deel 22 (1901), bl. 63. — Hans Bontemantel, De regeeringe van Amsterdam. Uitgeg. door G. W. Kernkamp. Deel 2. 's-Gravenhage, 1897, bl. 525.

DE RECHTVAARDIGMAKING IN DE VERKIEZING

DOOR

Ds C. L. RUBEN

De echt bijbelse en reformatorische leer van de rechtvaardigmaking door het geloof wordt altijd weer bedreigd door het gevaar dat de mens in dat geloof toch weer de voorwaarde of de grond voor zijn gerechtigheid gaat zoeken.

Om dat gevaar te ondervangen onderscheidde Kuyper tussen de rechtvaardigmaking van eeuwigheid en de rechtvaardigmaking door het geloof. Hij hanteert deze onderscheiding dus om daarmee zo scherp mogelijk tot uiting te brengen dat elke gedachte aan verdienstelijkheid van het geloof volkomen moet worden uitgesloten.

Dit blijkt vooral als hij met nadruk zegt dat de rechtvaardigmaking, om voor ons bewustzijn te kunnen gaan leven, eerst vooraf moet bestaan [1]. Alle verdienstelijkheid van het geloof wordt dus uitgeschakeld door de redenering dat de eigenlijke rechtvaardigmaking aan het geloof voorafgaat, zoals de eeuwigheid „voorafgaat" aan de tijd [2].

Daargelaten nu of in deze formulering Kuypers mening juist is weergegeven, kan erkend worden dat zo de onderscheiding tot scheiding dreigt te worden en dat het gevaar niet denkbeeldig is dat de rechtvaardigmaking van eeuwigheid tot de eigenlijke rechtvaardigmaking wordt geproclameerd, waardoor als vanzelf de rechtvaardigmaking door het geloof zou worden gedegradeerd tot een bewustwording van onze gerechtigheid.

Deze laatste uitdrukking komt bij Kuyper inderdaad herhaaldelijk voor [3]) en daartegen concentreerde zich het verzet.

Toegegeven moet worden dat er nauwelijks meer sprake schijnt te zijn van een werkelijke rechtvaardiging, van een vrijspraak van schuld en straf en een recht geven op het eeuwige leven, als de rechtvaardiging door het geloof opgevat moet worden als een zich bewust worden van die vrijspraak en van dat recht.

Het scherpst en duidelijkst wordt deze critiek onder woorden gebracht in de vijf stellingen [4]:

„dat de uitverkorenen ook reeds van eeuwigheid in het oordeel Gods gerechtvaardigd zijn, dus reeds van eeuwigheid vrijgesproken zijn van schuld en straf en recht ten eeuwigen leven hebben ontvangen, zodat op hen bij de geboorte niet meer ligt de toorn Gods en de eeuwige verdoemenis, maar dat zij, in het oordeel Gods van eeuwigheid gerechtvaardigd, in de tijd door het

---

[1]) Dr A. Kuyper: Het werk van den Heiligen Geest, 2e dr., blz. 463.
[2]) Dr G. C. Berkouwer: Geloof en Rechtvaardiging, blz. 145.
[3]) Kuyper, a. w., blz. 262, 263 en E. Voto, uitg. 1892, blz. 342, 343.
[4]) Berkouwer, a. w., blz. 147.

geloof slechts moeten komen tot het bewustzijn hunner rechtvaardigmaking — dat strijdt tegen de Heilige Schrift en tegen hetgeen in de Belijdenisschriften wordt beleden."

Tegen de achtergrond van deze bezwaren wordt het begrijpelijk dat de term rechtvaardigmaking van eeuwigheid zich niet kon handhaven.

Het meest radicaal is wel de uitspraak van Berkouwer dat met de rechtvaardiging door het geloof alles is gezegd en dat verdere completering niet nodig en zelfs niet mogelijk is [5]).

„Dit sola fide", zo argumenteert hij verder, „is niet een theoretische, vereenzijdigde constructie, maar maakt zichtbaar de souvereiniteit der genade, waarin het geloof rust. Geen dogmatische bezinning kan boven deze betrekking uitkomen. Ze begeert dat ook niet, omdat ze niet een zelfstandige gnosis bedoelt, die boven het geloof uitkomt. Meer, werkelijk meer dan hierin besloten ligt, kan en mag ook zij niet zeggen" [6]).

Hier staan we dus wel voor een zeer principiële afwijzing van het spreken over de rechtvaardigmaking van eeuwigheid, een afwijzing die in feite neerkomt op het door Bavinck genoemde bezwaar dat de Schrift ons hierin nergens voorgaat [7]).

Weliswaar hebben de gewoonlijk aangehaalde teksten inderdaad weinig bewijskracht, maar zakelijk spreekt de bijbel wel degelijk over de rechtvaardigmaking van eeuwigheid [8]).

Wij komen met dit schriftgetuigenis vooral in aanraking bij de verhouding van verkiezing en rechtvaardigmaking.

Als de Graaf de verkiezing beschrijft als „het eeuwig besluit Gods, waarbij Hij besloten heeft, een zekere menigte mensen, die niet beter zijn dan de andere, vergeving der zonden en het eeuwige leven in Christus te schenken" [9]), dan is hier wel een zeer innig verband met de rechtvaardigmaking. De rechtvaardigmaking is immers de daad van God, waardoor Hij vrijspreekt van schuld en straf en recht geeft op het eeuwige leven, terwijl de verkiezing een besluit van God is, waarbij Hij besloten heeft de vergeving der zonden en het eeuwige leven te schenken.

Het meest direct wordt dat verband tussen verkiezing en rechtvaardigmaking gelegd in de Dordtse Leerregels Hoofdstuk I artikel 7, waar van God gezegd wordt dat Hij besloten heeft de uitverkorenen met het ware geloof in Christus te begiftigen en te rechtvaardigen.

Hier wordt dus beleden een eeuwig besluit Gods tot rechtvaardiging en zo is het duidelijk dat de Graaf met een beroep op Efeze 1 : 5 kan spreken van de rechtvaardiging in het besluit Gods [10]).

Het valt dus moeilijk te ontkennen dat de rechtvaardigmaking in de verkiezing begrepen is. „In de eeuwige verkiezing is de borgstelling van Christus en daarmede de vergeving van zonde (de rechtvaardiging) begrepen" [11]).

Vrijwel alle gereformeerde theologen willen dan ook wel toestemmen dat

---

5) Berkouwer, a. w., blz. 168.
6) Berkouwer, a. w., blz. 174.
7) Dr H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1938, blz. 199.
8) Dr A. G. Honig: Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek, 1938, blz. 590.
9) Ds S. G. de Graaf: Hoofdlijnen in de Dogmatiek, blz. 36, 37.
10) De Graaf, Hoofdl., blz. 76.
11) Honig, a. w., blz. 590.

de rechtvaardiging in de eeuwigheid begint [12]) of dat het begin en de grondslag van de rechtvaardigmaking daar gezocht moet worden. Bavinck zegt dan ook dat de rechtvaardiging in de tijd niet plaats zou kunnen hebben, wanneer ze niet vastlag in de eeuwigheid [13]). En Honig drukt het zo uit dat de rechtvaardigmaking teruggaat tot in eeuwigheid [14]).

Maar met al deze formuleringen wil men toch zeer bewust de term rechtvaardigmaking van eeuwigheid vermijden, omdat men juist in de woorden „van eeuwigheid" het gevaar zag van een zodanige isolering van deze rechtvaardigmaking van eeuwigheid van de rechtvaardigmaking in de tijd en door het geloof, dat de eerste volkomen verabsoluteerd en verzelfstandigd zou worden ten koste van een zuivere waardering van de tweede.

De vraag is derhalve of dat bezwaar misschien bezworen kan worden door te spreken van een rechtvaardigmaking in het besluit Gods of nog liever door de formulering: rechtvaardigmaking in de verkiezing.

Oppervlakkig gezien schijnt er nauwelijks verschil van betekenis. Bij de verkiezing komen we immers ook telkens in aanraking met het „tevoren" (Efeze 1 : 5) en het „voor de grondlegging der wereld" (Efeze 1 : 4) en dit is toch zakelijk hetzelfde als het „van eeuwigheid" in de bestreden formulering. Het lijkt dus wel of er alleen maar een verschuiving van de moeilijkheden is.

Toch komen de problemen in een geheel ander vlak te liggen doordat de nadruk thans niet meer valt op de vermeende tegenstelling tussen eeuwigheid en tijd, maar op het verband tussen verkiezing en geloof.

De vraag is nu deze geworden of er tussen de rechtvaardigmaking in de verkiezing en de rechtvaardigmaking door het geloof nog een spanning blijkt te bestaan in die zin, dat de laatste niet meer tot zijn recht zou komen. Het merkwaardige is nu dat hier geen enkele spanning optreedt.

Bavinck merkte reeds op dat de gehele onderscheiding tussen de rechtvaardigmaking van eeuwigheid en de rechtvaardigmaking door het geloof feitelijk neerkomt op de gewone onderscheiding tussen het besluit en zijn uitvoering; tenminste als „de eeuwige rechtvaardigmaking niet de enige, volle en volkomene rechtvaardigmaking is, maar een tendentie en strekking heeft om zich door Gods voorzienigheid naar buiten te realiseren, zodat de uitverkorenen dan ook niet van eeuwigheid „dadelijk", dat is actualiter, maar alleen in zijn voornemen en besluit gerechtvaardigd zijn" [15]).

Welnu, de verkiezing tot rechtvaardigmaking en de rechtvaardiging door het geloof verhouden zich inderdaad als besluit en uitvoering. En tussen deze beiden bestaat geen tegenstelling omdat het besluit volkomen overeenkomt met de werkelijkheid.

„Het besluit is even onoverzienbaar rijk als de werkelijkheid. . . . Het omvat in een enkele conceptie het einde met de wegen, het doel met de middelen" [16]).

Er bestaat dus geen tweevoudige rechtvaardigmaking, in de verkiezing en door het geloof, maar deze beide zijn in wezen één.

---

[12]) Honig, a. w., blz. 587.
[13]) Bavinck, a. w., deel 4, blz. 199.
[14]) Honig, a. w., blz. 590.
[15]) Bavinck, a. w., deel 4, blz. 200.
[16]) Bavinck, a. w., deel 2, blz. 360.

Hier is geen sprake van nevenschikking, waarbij naast de rechtvaardiging in de tijd door het geloof nog een rechtvaardigmaking, namelijk van eeuwigheid, wordt aangenomen [17]).

Daarom is het misschien ook voorzichtiger om niet te spreken van verschillende trappen of momenten bij de rechtvaardigmaking, maar van aspecten [18]).

Er is uiteraard slechts één rechtvaardigmaking, maar deze ene rechtvaardigmaking kan van verschillende zijden belicht en beschouwd worden.

Wil men daarom met Berkouwer alleen van een rechtvaardiging door het geloof spreken, dan is daar in zoverre geen bezwaar tegen dat de rechtvaardigmaking in de verkiezing in zekere zin ook genoemd kan worden een rechtvaardigmaking door het geloof. In de Leerregels wordt immers ook de begiftiging met het geloof in Christus tot het besluit der verkiezing gerekend [19]).

Alleen komt het geloof hier dan in een andere betekenis voor als bij de rechtvaardigmaking door het geloof.

In het laatste geval is het geloof instrument en is de gelovige onderwerp van het geloven, maar bij de rechtvaardigmaking in de verkiezing is het geloof een gave en is God onderwerp van dat geven.

Hier juist blijkt wel degelijk nadere completering van de belijdenis der rechtvaardigmaking mogelijk.

Want dat geloof waardoor wij gerechtvaardigd worden, wordt in de verkiezing openbaar als gave Gods.

Daardoor juist verliest het alle verdienstelijkheid en kan het nooit ofte nimmer de menselijke conditie van de rechtvaardigmaking worden.

Nu is Berkouwer enerzijds van mening dat de belijdenis van het geloof als gave Gods doorgaans te weinig gericht was op de daad van het geloof, waardoor de gloed van het sola fide erin ontbrak en daarom ook de rijkdom van het sola gratia [20]).

Maar anderzijds merkt hij bij de bespreking van Efeze 2 : 8 op dat hier de correlatie tussen geloof en genade wel zeer sterk gemarkeerd wordt, „omdat het „door het geloof" met uitgedrukte woorden ontheven wordt aan de conditionele verdiensteleer ook in haar meest verfijnde vorm" [21]).

Dat desondanks de belijdenis van het geloof als gave Gods niet altijd bescherming bood „tegen allerlei verfijnde haeresie" [22]), is daaruit te verklaren, „dat in de strijd om de genade soms nog wel werd toegegeven, dat het geloof een gave Gods was, maar dat men dit alleen maar als een causale relatie verstond, parallel met andere creaties, zonder te letten op de aard van het geloof" [23]).

Wanneer echter de beschouwing van het geloof als gave Gods volgens Efeze 2 : 8 kenmerkend blijkt te wezen voor de onverdienstelijkheid van het geloof, dan mogen wij bij de bovenaangehaalde constatering niet blijven staan, maar dan is het van uitermate groot belang de ware aard van dit geloof vanuit die „gave Gods" te verstaan.

---

[17]) Berkouwer, a. w., blz. 167.
[18]) De Graaf, a. w., blz. 76.
[19]) Dordtsche Leerregels, Hfdst. 1, art. 7.
[20]) Berkouwer, a. w., blz. 188.
[21]) Berkouwer, a. w., blz. 201.
[22]) Berkouwer, a. w., blz. 188.
[23]) Berkouwer, a. w., blz. 188.

Als Kuyper in „Het werk van den Heiligen Geest" een hoofdstuk wijdt aan het geloof als gave Gods, dan zoekt hij de betekenis van Efeze 2 : 8 te benaderen vanuit de onderscheiding tussen het vermogen en de daad van het geloof: „Dit toch is en blijft de hoofdzaak, dat men ophoude de werking van het geloof met het geloofsvermogen te verwarren, en weer erkennen ga, dat het geloofsvermogen zeer goed in de ziel aanwezig en ingeprent kan zijn, zonder dat het geloven zelf nog bespeurbaar wierd" [24]).

En in verband met de rechtvaardigmaking door het geloof zegt hij dan: „Geeft men dat niet toe, en meent men, dat pas het geloven zelf ons rechtvaardigt, dan, het spreekt vanzelf, raakt men ongemerkt geheel van de zuivere Schriftlijn, die tevens die der Gereformeerde Kerk is, af.

Dan komt men tot de geheel andere stelling, dat eerst het werkelijk geloven zelf, dat in de daad der aanneming van de Christus en al zijn weldaden, mij zeker stelt van mijn zaligheid; en overmits de daad van aanneming niet een daad van God, maar mijn daad is, verzeil ik dan nog ongemerkt weer in de wateren van het Arminianisme" [25]).

Het doel van Kuyper is volkomen duidelijk: hij wil alle menselijke prestatie uitschakelen en ziet het geloof als gave Gods het duidelijkst tot uitdrukking gebracht in het geloofsvermogen.

Het is echter zeer de vraag of wij met deze onderscheiding wel veel vorderen en zelfs moet betwijfeld worden of deze onderscheiding wel aanvaardbaar is.

„De Schrift leert nergens zulk een onderscheid tussen het vermogen om te geloven en de daad van het geloven. Zij stelt altijd tegenover elkaar het geloven en het niet geloven" [26]).

De redenering van Kuyper, dat het bij de rechtvaardigmaking door het geloof allereerst zou gaan over het geloofsvermogen, is dan ook niet bepaald overtuigend: „Het is zeer de vraag, of aan de voorwaarde, die de Here stelt, voldaan wordt, wanneer er alleen maar een geloofsvermogen is, dat in totale werkeloosheid in het hart sluimert, en in geen enkele vorm een dadelijk geloven, waardoor Christus wordt aangegrepen en omhelsd" [27]). Het moet zelfs zeer dubieus geacht worden dat „het actieve geloof aan de zeer jonge kinderen in elke vorm zou moeten worden ontzegd" [28]).

Hier nu dreigt metterdaad het gevaar waarover Berkouwer spreekt: dat alleen gedacht wordt aan een causale relatie waardoor niet alleen alle menselijke prestatie, maar ook alle menselijke leven in het geloof uit onze gezichtskring zou verdwijnen.

Nu was het zeker niet de bedoeling van Kuyper om de werkzaamheid Gods in de geloofsdaad te ontkennen. Hij begint het volgende hoofdstuk van het genoemde werk immers met deze conclusie: „Het geloof is „een gave Gods" niet slechts in zijn uiting, maar ook in zijn kiem" [29]). En in de Dictaten Dogmatiek zegt hij in het gedicteerde gedeelte van de paragraaf over het geloof: „Uit de potentia zonder meer wordt noch de habitus, noch uit de habitus zonder meer de actus vanzelf geboren: bij elk van die drie

[24]) Kuyper: Werk v. d. H. G., blz. 511.
[25]) Kuyper, a. w., blz. 511.
[26]) Dr D. J. de Groot: De Wedergeboorte, blz. 229.
[27]) De Groot, a. w., blz. 229.
[28]) De Groot, a. w., blz. 230.
[29]) Kuyper: Werk v. d. H. G., blz. 514.

is God de Werker, die door de Heilige Geest er de onderscheidene genade voor toebedeelt" [30]).

Het is dan ook ongetwijfeld juist als De Groot in „Het Dogma der Kerk" van de onderscheiding tussen het vermogen en de daad van het geloof zegt: „Dit geschiedde zeker niet met de bedoeling om de gave Gods in het geloof tot het geloofsvermogen te beperken en de daad des geloofs voor een deel ook toe te schrijven aan de gelovende mens. Integendeel, ook bij de daad van het geloof kende zij alle roem toe aan de genadige werking van de Heilige Geest, die in ons werkt het willen en het werken naar zijn welbehagen" [31]).

Ook Bavinck laat duidelijk uitkomen hoe het geloof gave Gods is: „Niet voor eens, maar altijd door werkt Hij het willen en werken naar zijn welbehagen. Hij schenkt het geloofsvermogen en de geloofskracht, maar ook het willen geloven en het geloven zelf, niet mechanisch noch magisch, maar innerlijk, geestelijk, organisch, in verband met het woord, dat Hij op allerlei wijze, door het lezen der Schrift, door de raad en de vermaning der ouders, door het onderwijs van de meester, door de openbare prediking tot de mensen brengen laat" [32]).

Met al deze uitspraken over het geloof als gave Gods zijn wij dan ook volkomen in overeenstemming met de belijdenis.

Vooral de synode van Dordrecht heeft zich hierover uitgesproken: „Zoo is dan het geloof eene gave Gods; niet omdat het den mensch metterdaad wordt meegedeeld, ingegeven, ingestort; ook niet daarom, dat God alleenlijk de macht om te gelooven zoude geven, en daarna de toestemming of het daadwerkelijk gelooven van den vrijen wil des menschen verwachtte; maar omdat Hij, die daar werkt het willen en het werken, ja alles werkt in allen, in den mensch teweegbrengt beide, den wil om te gelooven, en het geloof zelf" [33]).

Duidelijk wordt hier uitgesproken dat God geeft „het vermogen om te gelooven, de kracht om te gelooven en de werking van het gelooven" [34]).

Is daarmee nu alles gezegd, dat God geeft de werking van het geloven, het geloven zelf, en kan daaruit nu regelrecht geconcludeerd worden naar de onverdienstelijkheid van het geloof, ook als actie van de mens?

Als er niet meer te zeggen en te belijden viel, dan blijft het bezwaar van Berkouwer bestaan dat wij niet verder komen dan het vaststellen van een causale reactie en dan ontbreekt aan deze logische gevolgtrekking inderdaad de gloed van het sola fide en de rijkdom van het sola gratia.

Daarom dient nader onderzocht te worden welke de verhouding is van het Goddelijk werken van het geloof en de menselijke activiteit in het geloof.

Hoe kan de geloofsactiviteit als menselijke daad gave Gods zijn en wat wordt hiermee gezegd over de aard van dit geloof?

Hier komen wij uit bij wat Calvijn geschreven heeft over de leegheid van het geloof of bij de Nederlandse Geloofsbelijdenis, die het geloof aanduidt als instrument [35]).

---

30) Dr A. Kuyper: Dictaten Dogmatiek, deel 4, Locus de Salute, blz. 99.
31) Het Dogma der Kerk, Groningen 1949, blz. 430.
32) Bavinck, Dogm., 4, blz. 103.
33) Dordtsche Leerregels, Hfdst. 3 en 4, art. 14.
34) Ds M. Meyering: De Dordtsche Leerregels, blz. 226.
35) Nederl. Geloofsbelijdenis, art. 22.

De bedoeling van deze uitdrukkingen is ongetwijfeld duidelijk, maar daarmee is nog niet gezegd dat zij werkelijk iets verduidelijken.

Wie consequent wil doorredeneren — en de praktijk van het leven is inderdaad zo consequent — die kan tenslotte toch weer de vraag stellen of dan die leegheid van het geloof niet onze menselijke verdienste is.

Waar komt dan die leegheid en dat instrumentale karakter van het geloof uiteindelijk vandaan?

Als Calvijn het geloof omschrijft als een vat, omdat wij Christus niet kunnen bevatten, tenzij wij ledig en met open mond der ziel komen om Christus' genade te begeren, is dan deze ledigheid en deze open mond tenslotte toch nog de verdienste van onze vroomheid en onze nederigheid? Komen wij hier niet in de buurt van Schortinghuis' vijf dierbare nieten, waarbij ondanks de hartstochtelijke ontkenning van alle menselijke prestatie het eigen ik toch in grootse nederigheid verrijst?

Ongetwijfeld bedoelen al deze omschrijvingen de echte reformatorische betekenis van de geloofsdaad weer te geven, maar zij worden allen gedrukt door het bezwaar dat het uitgangspunt tenslotte toch gezocht wordt in de mens. De Schrift gaat radicaal tegen heel deze visie in door het geloof te karakteriseren als gave Gods.

Veel meer dan in alle negatieve bepalingen: leegheid, onwaardigheid, onverdienstelijkheid, lege hand, open mond, instrument, komt de gloed van het sola fide en sola gratia in deze positieve kenschetsing tot uiting.

Alle spreken over de leegheid van het geloof moet immers steeds weer aangevuld worden met de nadere verklaring dat deze leegheid niets anders betekent dan een geheel gericht zijn op Christus.

Er kan geen sprake zijn van een betekenisvolle leegheid en onverdienstelijkheid buiten Jezus Christus om.

Eigenlijk wordt de lege hand slechts zichtbaar wanneer hij gevuld wordt met Gods gave, met Jezus Christus; zoals een lege zak alleen in gevulde toestand de werkelijke omvang van de leegheid kan vertonen.

Er bestaat in eigenlijke zin geen lege hand, die heilsbegerig naar Gods gave grijpt, tenzij dan dat Jezus Christus zelf door zijn gave die hand tot het grijpen noopt!

In werkelijkheid heeft de mens in plaats van een lege hand alleen maar een gebalde vuist die zich vol haat tegen God verheft!

De gave van het geloof door de werking van de Heilige Geest is dan ook niet zozeer het vullen van die lege hand als wel het losbreken van die tot een vuist gebalde vingers door de allesoverweldigende genade in Jezus Christus.

Zo alleen ontkomen wij aan de kille redenering waarin de warmte van het sola gratia ontbreekt. Zo wordt het geloof in dit krachtdadig geven tot een levende werkelijkheid.

Alleen dan, wanneer het geloof steeds weer beleefd wordt als gave van God, dan wordt ook de rechte onwaardigheid van dat geloof ervaren.

En deze gave is nooit een soort algemeen vermogen om te geloven of een algemene daad van geloven, maar steeds een geloven in Jezus Christus. Waar Christus zou wegvallen, daar verdwijnt ook elk vermogen en elke daad van waarachtig Christelijk geloven.

Waar het geloof geen gave meer is en niet telkens opnieuw als gave Gods wordt beleefd, daar gaat het karakter en de aard van het geloof verloren

en kan eigenlijk niet meer van werkelijk geloven gesproken worden.

Het geloof wordt immers geheel bepaald door de gave van Gods barmhartigheid in Jezus Christus.

Deze rijke belijdenis wordt inderdaad niet voldoende belicht door de z.g. rechtvaardigmaking van eeuwigheid, althans in zoverre het geloof daardoor zou vervlakken tot een bewustworden van de rechtvaardigmaking.

Maar evenmin geven de omschrijvingen van het geloof als een lege hand of als een instrument de volle rijkdom van dat belijden weer.

De rechtvaardigmaking door het geloof komt in het schoonste licht te staan tegen de achtergrond van de rechtvaardigmaking in de verkiezing.

Het geloof, waardoor wij gerechtvaardigd worden, wordt ons in de openbaring der verkiezing verkondigd als gave Gods.

Hier zien wij God als de grote Gever van het machtige werk der genade en alleen hier wijkt elke gedachte aan menselijke verdienste.

Hier wordt het heilig evenwicht tussen het sola fide en het sola gratia gevonden zoals de Schrift zelf dat predikt.

Daarom heeft het toch wel zin om te blijven spreken van onze rechtvaardigmaking in de verkiezing als de schriftuurlijke uitdrukking van het sola gratia.

*

NIEUWE LITERATUUR

Kerkrecht

DOOR

DR D. NAUTA

Na de opgave van literatuur over kerkrecht, verschenen in de eerste aflevering van den jaargang 1952 [1]), is er weer voldoende stof voor het samenstellen van een nieuwe. Ik moet beginnen met de vermelding van een standaardwerk over de geschiedenis van het kerkrecht, dat reeds in 1950 werd gepubliceerd, maar bij de opstelling van de vorige opgave mij nog niet onder ogen gekomen was. Thans kan meteen reeds de tweede druk, die verbetering en aanvulling brengt, worden genoemd. Het voortreffelijke boek, dat ook door zijn literatuuropgaven uitmunt, is van de hand van H. E. Feinc, een leerling uit de school van Stutz. Het is nog maar het eerste deel, dat betrekking heeft op de geschiedenis van het Roomse kerkrecht [2]). Het schrijven van het tweede deel, waarin het kerkrecht der Reformatie behandeld zal worden, is toevertrouwd aan Joh. Heckel, die op dit gebied zijn sporen reeds heeft verdiend.

Heckel heeft zich in het bijzonder in Luther verdiept. Twee belangrijke studiën zijn door hem aan Luthers kerkrechtelijke beschouwingen gewijd [3]), waardoor het onderzoek heel wat verder is gebracht en ons inzicht verrijkt. Heckel bestrijdt onder meer Barth.

Nog altijd blijkt Rudolf Sohm actueel te zijn. Het blijkt niet alleen uit het eerste van de door mij bedoelde geschriften van Heckel. Tot een gelijke conclusie moet men eveneens komen bij het raadplegen van een tweetal boeken, die uit Zwitserland komen en waarin men dus meer met het gereformeerd protestantisme te maken krijgt. Vooral het boek van Schoch [4]) verdient hier als een gefundeerde bestrijding van het standpunt van Sohm genoemd te worden. Het sluit zich nauw bij Calvijn aan, zonder echter volledig diens opvatting over te nemen.

Het tweede boek, dat ik op het oog heb, houdt zich bezig met het beginsel van de plaatselijke kerk en levert over dit onderwerp een uitvoerige historisch-critische behandeling [5]). Bestudering kan er toe bijdragen het inzicht

---

[1]) *Geref. Theol. Tijdschr.*, LII (1952), blz. 22, 23.

[2]) H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte.* I. *Die Katholische Kirche*². Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1954.

[3]) Joh. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium.* München, Verl. der Bayerischen Akad. der Wissenschaften, 1950; idem, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers.* München, 1953.

[4]) M. Schoch, *Evangelisches Kirchenrecht und biblische Weisung. Ein Beitrag zur Grundlegung des Kirchenrechts.* Zürich, Scientia-Verlag, 1954.

[5]) W. Hildebrandt, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche. Die Lehre von der Gemeinde als der Verfassungsgrundform der Kirche.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1951.

in dat beginsel, dat aan de Gereformeerden bij uitstek lief is, te verrijken.

Schoch keert zich niet alleen tegen Sohm, maar eveneens tegen Brunner, wiens werk, verschenen onder den titel: *Das Missverständnis der Kirche*, nog al de aandacht heeft getrokken. Hetzelfde geschiedt eveneens door den strengconfessionelen Lutheraan, W. Geppert [6]).

Een heldere, populaire uiteenzetting over het presbyterianisme, zoals ik nog niet elders heb aangetroffen, leverde de Schotse hoogleraar Henderson [7]).

Ook uit Nederland vallen een paar publicaties te vermelden. Ik denk aan het *Handboek voor de ouderling*, dat is samengesteld onder leiding van Prof. Dijk, met medewerking van de hoogleraren Den Hartogh en Brillenburg Wurth en van de predikanten H. Mulder en S. J. Popma [8]). Voorts is er de oratie, welke de hoogleraar Hovius te Apeldoorn gehouden heeft over het toezicht op de dienaren des Woords door den kerkeraad en de meerdere vergaderingen [9]). Op Nederland betrekking heeft de dissertatie, waarop L. Coenen te Göttingen gepromoveerd is en waarin de verhouding tussen gemeente en synode, gelijk die sedert 1816 in de Nederlandse kerken aan de orde is, een critische behandeling heeft gevonden [10]).

Over deze dissertatie, welke niet in druk uitkwam, hoop ik een afzonderlijk artikel te schrijven. Wie met den inhoud wat nader wil kennis maken, kan grijpen naar een bijdrage, die de auteur geplaatst heeft in het *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* [11]). Dit tijdschrift, welks verschijning ik in het vorige overzicht memoreerde, heeft geregeld voortgang gevonden en zijn derden jaargang voltooid. Raadpleging verdient aanbeveling. Het tijdschrift levert meermalen belangwekkende artikelen, zoals van E. Schott, die het hierboven gememoreerde boek van Heckel uit 1950 aan een critische bespreking onderwerpt; van O. Weber, die de nieuwe kerkorde der Ned. Herv. Kerk weergeeft en bespreekt; en van E. Loycke, die de ontwikkeling in de Evangelische kerk van Pruisen gedurende de periode van 1937 tot 1945 uitvoerig schetst. De ruimte ontbreekt mij om meer artikelen te noemen. Ik vermeld een merkwaardig document voor den arbeidsdienst uit 1938, dat duidelijk de bestrijding der christelijke kerken beoogde [12]).

Het werk van Uhlhorn is algemeen bekend. Een belangrijke aanvulling

---

[6]) W. Geppert, *Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal? Christusgemässe Ordnung und Konformität als gewissenbindende kirchl. Autorität und die Neubegründung evangelischen Kirchenrechts.* Neuffen, Sonnenweg-Verlag, 1953.

[7]) G. H. Henderson, *Why we are Presbyterians.* Church of Scotland Publications, n.y.

[8]) *Handboek voor de ouderling.* Delft, Van Keulen, 1952.

[9]) J. Hovius, *Het toezicht op de dienaren des Woords door de kerkelijke vergaderingen. (Volgens bepalingen van de Kerken der Calvinistische Reformatie in Nederland).* Sneek, 1954.

[10]) L. Coenen, *Gemeinde und Synode. Eine kritische Untersuchung ihrer Beziehungen in den reformierten Kirchen der Niederlande seit 1816.* Göttungen, 1952.

[11]) L. Coenen in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, III (1954), S. 74—86.

[12]) *Zeitschrift für evangel. Kirchenrecht*, III (1954), S. 374—397: Arbeitsanweisung des R F SS. vom 15.2.1938 zur Bekämpfung der christlichen Kirchen.

kan men vinden in het verzamelwerk door Krimm en anderen uitgegeven [13]).

Eindelijk bewijs ik wellicht sommigen een dienst door de vermelding van een artikel in het Nederlandse Juristenblad, waarin een beknopt overzicht wordt geboden van de procedures, die gevoerd zijn naar aanleiding van het conflict der Gereformeerde kerken met de Vrijgemaakte kerken [14]).

*

---

[13]) H. Krimm, *Das diakonische Amt der Kirche.* Stuttgart, Evangel. Verlagswerk, 1953.

[14]) Mr K. H. J. Dorren, *Op de grens van recht en theologie*, in: *Ned. Juristenblad* van 9 Oct. 1954, blz. 709— 714.

EEN ZEER BELANGRIJKE STUDIE

DOOR

DR F. W. GROSHEIDE

Wat Herman Ridderbos schrijft, is altijd goed en verdient steeds onze volle belangstelling. Ik zou dat altijd en steeds nog iets willen versterken door er aan toe te voegen, het is des te meer waar, naarmate het onderwerp moeilijker is, dat Ridderbos aansnijdt. Het geldt in verhoogde mate van de studie die we thans weer mochten ontvangen: Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift. Ik ga in dit artikel meedelen, wat mij voorkomt het belangrijke van dit geschrift te zijn en ik veroorloof me hier en daar een enkele opmerking in te lassen.

De studie wil bepaald behandelen de vraag naar den grond van het gezag van den kanon, bl. 16, 26 etc. Dat de schrijver daarbij in de eerste plaats aan het N. T. denkt, zal niemand verwonderen, niet zozeer, omdat Ridderbos zich bepaald met de studie van het N. T. heeft bezig gehouden, als wel, omdat de kwestie voor het N. T. zoveel moeilijker is dan voor het Oude, nu we inzake het O. T. het getuigenis hebben van het N. T. doch voor het N. T. een dergelijk getuigenis ontbreekt. Evenwel, dat het O. T. niet wordt besproken is tenslotte van historisch of practisch, doch niet van principieel belang.

Over de vraag naar den grond van het gezag van het N. T. is zeer veel te doen geweest. Ridderbos licht ons daarover ook in. Stelt men de vraag, is ooit in een wetenschappelijk betoog vastgesteld wat de grond is van het gezag van het N. T., dan moet ongetwijfeld gezegd worden: neen! Het verrassende van de studie van Ridderbos is, dat hij meent zulk een grond te kunnen aanwijzen. Wij laten hier Ridderbos zelf spreken, men vergeve mij enkele ietwat uitvoerige citaten. Bl. 36: Van dit gezag nu moet gezegd worden, dat het zijn oorsprong vindt in het hart der heilsgeschiedenis zelf. Het is het eigen werk van Jezus Christus Zelf, dat hierin zichtbaar wordt. Bl. 30, 66: Niet in het subjectieve horen van het evangelie als kanon, maar in het objectieve spreken daarvan, dogmatisch gesproken; niet in de illuminatie van de gelovigen maar in de inspiratie van het objectief getuigenis als kanon ligt dus in de eerste plaats het heilshistorisch verband tussen het werk van den Geest en de kanon. Bl. 80: Want de grond voor de erkenning van de kanon ligt niet in het geloof zelf, noch in het getuigenis van den Geest, dat het geloof in het hart werkt, maar is enkel en alleen gelegen in het apriori van de kanon zelf, d. i. in de heilshistorische werkelijkheid, die aan de kanon als zodanig ten grondslag ligt en waaruit hij voortkomt. Ik vermeld nog bl. 81: Daarom is de erkenningsgrond van de kanon ten principale van heilshistorische d. i. van Christologische aard.

Nu moet hier geen misverstand komen. Men moet uit het citaat van bl. 80 niet afleiden, dat het geloof voor Ridderbos geen factor van betekenis is, de aanhaling van bl. 66 leert reeds, dat het anders is. Maar bovendien wordt

ook door Ridderbos zeer uitdrukkelijk van het geloof gesproken, bl. 28, 79, waar bv. ook over het testimonium Spiritus Sancti gehandeld wordt.

Wat is de grote moeilijkheid, waarvoor wij komen te staan bij de vraag, naar den grond van het gezag van den kanon? Deze, dat er geen regressus in infinitum is. Wanneer ik redeneer, moet ik ergens ophouden. Elke wetenschap heeft haar grenzen. Die zijn voor de theologie in den kanon gelegen. Als ik met kanon aanduid het hoogst mogelijke gezag, kan ik niet achter den kanon teruggaan. Anders gezegd, als ik nu reeds even doel op de cirkelredenering, waarop ik zo dadelijk nader inga, dan kan ik het zo uitdrukken: de Schrift dient zich aan als het gezaghebbend Woord Gods, als kanon. Dat kan ik aanvaarden of verwerpen, maar als ik het aanvaard, dan kan ik er niet achter terug, want dan ga ik als mens oordelen over het hoogste gezag, erken ik dat gezag niet meer als het hoogste. In feite kom ik met van kanon te spreken bij het wonder. Zo min als ik door zuiver natuurwetenschappelijk onderzoek ooit tot schepping kom, Hebr. 11 : 3, zo min kom ik door geesteswetenschappelijk onderzoek ooit tot een kanon. *Ik* redeneer en dat *ik* is het laatste.

Toch spreek ik van absoluut gezag, ik spreek van gezag der Schrift en ik aanvaard dat. Hoe kom ik daaraan? Omdat, ik herinnerde er reeds aan, de Schrift zich aandient als het gezaghebbende Woord Gods. En dat aanvaard ik. Hoe, waarom? Als iemand zich bij mij aandient als Jansen, aanvaard ik dat, tenzij ik goeden grond heb om het niet te aanvaarden. En die gronden zal *ik* beoordelen. Maar als iemand zich aandient als de baas van alle mensen, verwijs ik hem of zijn familie naar den psychiater.

Wij gaan verder.

Jezus Christus is de Gezondene van den Vader. Hij spreekt als Machthebbende en niet als de schriftgeleerden der Joden. Hoe weet ik dat? Uit de Schrift. Maar spreekt de Schrift de waarheid? Heeft zij gezag? Wij weten van Jezus niets, of het is ons door de apostelen gepredikt. Spraken die apostelen de waarheid? Wij horen slechts eenmaal (en het is ook al weer in het N. T.), dat Jezus geschreven heeft. Dat was in zand en het staat vermeld in een deel van het Evangelie naar Johannes, over welks echtheid voor het minst op tekstcritische gronden te praten valt. Jezus heeft de apostelen volgens de Schrift geroepen om getuigen te zijn van Zijn verrijzenis. Het Evangelie, dat is tenslotte de apostelen zelf, vermeldt dat zij voor het volbrengen van die roeping de gave des Geestes hebben ontvangen en nog zullen ontvangen. Wie zegt, dat het alzo is geschied? Is wat de apostelen volgens het N. T. van zichzelf zeggen, te vertrouwen?

Kerygma, martyria, didache ken ik uitsluitend, omdat de apostelen ze in het N. T. hebben neergelegd. Kan ik er op aan? Zelfs de woorden, die hier gebruikt worden, zijn aan de Schrift ontleend. Zijn de woorden juist gekozen? Dat verklaren door het gebruik dat zij er van maakten, de apostelen, die ze kozen. Kortom, het is altijd weer de cirkelredenering, de vraag, kan ik door wat het N. T. over zijn gezag, of over het gezag van den in het N. T. optredenden Heiland, zegt, gezag van het N. T. aanvaarden?

In dezen weg kom ik niet klaar. Moet ik dan zeggen, als het zo niet gaat, zal ik het met het geloof proberen? Neen, zo kom ik er niet. In de eerste plaats, is het al weer die Schrift zelf, die zegt, dat zij in het geloof als Woord Gods moet worden aanvaard. In de tweede plaats zou ik hier krijgen een metabasis eis allo genos. Wetenschappelijk onderzoek brengt mij

nooit tot dat zaligmakend geloof, waarvan de Schrift spreekt. En een ander geloof, bv. het toegeven, dat men met wetenschap alleen niet toekomt, dat steeds iets overblijft, waarvan men moet erkennen, dat we het niet kunnen verklaren, is weer niet het geloof, dat de Schrift vraagt aan het bestaan van haar eigen gezag.

Maar kom ik hier dan niet tot wanhoop, tot vertwijfeling? Ja, indien ik in den weg der wetenschap wil blijven zoeken naar een grond voor het Schriftgezag. Niet als Gods genade in ons hart werkt en ons (we weten, dat al weer uit de Schrift) een gans anderen weg doet gaan. Dat erkent ook Ridderbos, zie boven.

Het is Gods genade, dat Hij ons onmiddellijke zekerheid schenkt. Er is een autopistie der Schrift, die we mogen opmerken en aanvaarden. Onder het lezen der Schrift twijfelen we niet, wij aanvaarden haar getuigenis, wij horen naar haar gebod. Hoe, waarom, dat komen we niet te weten door onderzoek. Het is zo, het staat voor ons vast. En de Schrift zegt, dat hier is een zich openbarende werking van Gods Heiligen Geest. Dat is dus, in den grond der zaak, zo ook Ridderbos, geen grond voor het Schriftgezag, het is een feit, dat ons geopenbaard wordt en dat we ervaren. Zoals men de liefde niet beredeneert, niet naar haar gronden vraagt, doch ervaart. We kunnen ook denken aan hetgeen de Schrift ons leert over de verkiezing. Christenen mogen, kunnen verzekerd zijn van hun verkiezing. Doch wie op een stoel gaat zitten en zich dan afvraagt, ben ik verkoren, krijgt maar één antwoord en dat is, gij niet! Wie den weg van 1 Thess. 1 : 2 vlg. volgt, staat er anders voor. Paulus ziet, wat God gedaan heeft in de harten der Thessalonicenzen en wat de vruchten daarvan zijn en klimt uit de vruchten des geloofs op tot de verkiezing. Maar die vruchten des geloofs zijn nooit grond der verkiezing, dat duidt het enkele woord verkiezing reeds aan. Wij kennen de gevaren van den syllogismus practicus bepaald, dat hij zal leiden tot het aanvaarden van een verkeerden menselijken grond voor de zekerheid der zaligheid. Wij mogen niet vergeten, dat de Schrift ons leert, dat God geen half werk doet, dat Hij niet laat varen, wat Zijn hand begon. Dat heeft ook betekenis voor het Schriftgezag. De Geest, zo leert ons al weer de Schrift, waait waarheen Hij wil en werkt. Ik zou niet durven zeggen, dat Hij de ogen opent voor de genade om het Schriftgezag te zien. Wel, dat Hij zekerheid geeft omtrent het feit, dat de Schrift *van God is*, gelijk onze belijdenis het zegt en de ervaring bevestigt.

Wij stellen dit vast: in den weg der wetenschap komen we niet van de cirkelredenering af. Hier is het onverklaarbaar wonder.

Maar kan de heilsgeschiedenis, in welke de Schrift ons is gegeven, in welke wij den band zien tussen de apostelen en Christus, tussen ons en de apostelen, dus het rechtstreeks verband, ons niet verder helpen? Ik zie hier de grote moeilijkheid, dat de heilsgeschiedenis ons niet buiten de cirkelredenering brengt. Want het heil, hoe het ook omschreven wordt, zie zo dadelijk, kennen we alleen uit de Schrift, aan wier gezag we juist uit de heilsgeschiedenis grond zouden willen geven. Wij moeten dat nader uiteenzetten.

Reeds de term heilsgeschiedenis plaatst ons voor moeilijkheden. Ik ken maar één poging om een definitie van heilsgeschiedenis te geven. Zij is gedaan door Wehrung, R. G. G. s. v. Maar die definitie is duister. Ik ga er niet nader op in, omdat ik er in mijn verband toch weinig of niets mee kan

beginnen. Misschien zijn er andere, betere definities gegeven, doch ik ken ze niet. Als de man van de heilsgeschiedenis wordt steeds de grote Erlanger exegeet en dogmaticus Von Hofmann genoemd. Ik moet al weer erkennen, dat ik geen definitie van Von Hofmann ken, maar — ik heb er niet al zijn werken voor doorgelezen. Wat Von Hofmann onder heilsgeschiedenis verstond, is wel duidelijk. Dat heeft hij zelf uiteengezet in zijn Hermeneutik, blz. 75 vlg. en zijn leerling Paul Wapler, heeft in diens biographie, Johannes von Hofmann, Leipzig 1914, een aantal uitspraken van zijn leermeester bijeengebracht, blz. 90 vlg. Von Hofmann neemt als uitgangspunt de persoonlijke ervaring van het heil. Daarnaast staat de historische weg, dass man das Ganze der heiligen Geschichte, wie dasselbe in der Schrift überliefert vorliegt, im Sinne der Schrift, also von dem aus, wass die Schrift für den Mittelpunkt dieser Geschichte erklärt, zusammenstelle. Die Einheit und Geschlossenheit dieser Geschichte wird für die Wirklichkeit derselben ein Zeugnis geben, welches für einen jeden Gültigkeit und Kraft hat, der durch persönliche Heilserfahrung in den Stand gesetzt ist, dasselbe zu verstehen.

Wij kunnen hier niet uitvoerig op deze woorden ingaan. Voor ons is voldoende op te merken, dat heilshistorie door Von Hofmann in een dubbelen zin wordt gebruikt. Zij is óf objectief, de opeenvolging der feiten, waartoe ook het ontstaan van den Bijbel behoort, het samen spreken over het verwerven van het heil door Christus óf subjectief, het aangeven van de wijze, waarop de zondaar deze daden en feiten beleeft. Ridderbos zegt niet wat hij precies met heilshistorie bedoelt. Wel blijkt duidelijk uit zijn boek, dat hij haar neemt in de eerstgenoemde objectieve betekenis. Evenwel meer subjectief getinte uitspraken ontbreken niet, blz. 110, 112. En het is geen wonder, dat het zo is. Het „heil" hangt niet in de lucht. Christus redt zondaren, het heil is existentieel, het gaat om mensen. Kan de historie ons helpen om den grond van het gezag van den kanon te vinden, helpt zij ons uit de cirkelredenering uit?

Blz. 33 noot 52 schrijft Ridderbos: Tot een heilshistorische uitwerking komt Grosheide echter in dit verband niet. Dat is juist. Hij doet het niet, hij zou het niet kunnen en eigenlijk ook niet willen. Hij gaat met Ridderbos mede, als deze schrijft blz. 9, dat er een verband is tussen heilsgeschiedenis en Heilige Schrift, hij onderstreept wat Ridderbos op dezelfde bladzijde schrijft over de cirkelredenering. Hij onderschrijft ook, wat hij bl. 91 leest: Hier ligt nog altijd het geloofsapriori ten aanzien van den kanon. Jezus Christus en de kanon zijn niet te scheiden. Doch — hij zou het daarbij willen laten.

*

BOEKBEOORDELING

Dr B. Gemser, *Hebreeuse Spraakkuns Vormleer, Sinsleer en Oefeninge.* J. L. van Schaik, Bpk., Pretoria 1953.

Dr B. Gemser, professor in de Oudtestamentische wetenschap aan de Universiteit van Pretoria heeft ons een grammatica gegeven voor het Hebreeuws van het Oude Testament volgens de opvatting der Masoreten. Het is een keurig verzorgde uitgave, een gebonden boek van 364 bladzijden, die voor ons ligt.

In zijn Woord Vooraf deelt de schrijver ons mee, dat het niet voorbarig is te noemen, wanneer, na een 25-jarige ervaring van academisch onderwijs van het Hebreeuws en het Oude Testament, voorafgegaan door een 8-jarige van middelbaar onderwijs, geprobeerd wordt om de daarbij gevolgde methode op schrift te stellen. Wat hier aangeboden wordt is een „spraakkunst", niet een „spraakleer". Er wordt niet een systematische uiteenzetting van de „spraakverskynsels" gegeven, maar opeenvolgende „leergange", waarin eenzelfde onderwerp meermalen, en dan telkens ingrijpender, behandeld wordt. Deze spraakkunst steunt op andere grammatica's, die echter niet slaafs gevolgd zijn. Aan de syntaxis is meer aandacht besteed dan in de meeste grammatica's voor beginners. Er zijn ook bij de syntaxis oefeningen gevoegd, wat een bijzonderheid mag worden geacht. De stof is verdeeld in twee „leergange", elk van ongeveer 30 hoofdstukken met bijbehorende oefeningen; elk bedoeld voor een eenjarige cursus met 3 of 4 lesuren per week.

Het Woord Vooraf eindigt aldus: „Mag hierdie eerste Hebreeuse Spraakkuns in Afrikaans die skrik vir die leeus en bere op die pad van die beginner verminder; vir die leerling met karakter en deursettingswil zal dit gou blijk: „'n klein seuntjie zal hulle drywe."

Leergang A (Eerste jaar) bestaat uit: I. Inleidende Hoofstukke, Skrif- en Klankleer; II. Vormleer. Aan de klankleer is niet zoveel aandacht geschonken, dat de met de vormleer en woordenschat nog niet vertrouwde leerling in theoretische regels verward geraakt. In onderscheiding van de onlangs in dit tijdschrift besproken grammatica van Beer-Meyer (zie jaargang 1954, blz. 62—64) worden belangrijke onderzoekingen, zoals die van Kahle voor de vóór-Masoretische grammatica, en de gegevens voor een historische spraakleer van het Hebreeuws, die verschaft zijn door de teksten van Ugarit en de Dode-Zee-rollen, in deze spraakkunst niet vermeld. De schrijver heeft zich welbewust beperkt tot het Hebreeuws van het Oude Testament volgens de opvatting der Masoreten. En ik geloof, dat hiervoor inderdaad veel valt te zeggen. Die kennis hebben theologische studenten allereerst nodig. Zijn er onder hen, die nog verder willen gaan dan dat zij hun Hebreeuwse Bijbel goed kunnen lezen, dan staan andere werken, ook grammatica's, hun ter beschikking. De schrijver zegt zelf, dat het voor een eventueel derde leerjaar beter is, dat de student zich tot de erkende standaardwerken wendt, b.v. Gesenius—Kautzsch en Bauer—Leander.

Het zou ideaal zijn, wanneer alle aankomende theologische studenten reeds op het gymnasium 2 jaar Hebreeuws geleerd hadden. Dat zou hierop kunnen neerkomen, dat zij dan deze grammatica reeds hadden bestudeerd, wanneer zij student werden. Dan kon men in het propaedeutische jaar uitsluitend met lectuur van het Oude Testament volstaan. Hoewel ik, wat mijn eigen ervaring betreft, de indruk heb, dat de toestand langzamerhand in dit opzicht beter wordt, is het toch nog niet in orde, dat b.v. van een vijftigtal eerstejaars-theologen 21 nog nooit iets aan Hebreeuws gedaan hadden, voordat zij aankwamen.

Maar, om tot de grammatica van Gemser terug te keren, in leergang A komt in de vormleer o. a. ter sprake: voornaamwoorden, het zelfstandige naamwoord, het regelmatige werkwoord. Veel oefeningen geven gelegenheid, het besprokene in toepassing te brengen. Deze oefeningen staan in de tekst van de grammatica, zodat men alles dadelijk bij de hand heeft. Dat is een goede methode. Aan het slot van Leergang A staan opmerkingen voor Bijbellectuur, waarvoor gekozen zijn enkele hoofdstukken van Genesis.

Leergang B (tweede jaar) omvat de onregelmatige werkwoorden, de partikels en de formatie van naamwoorden; en de „sinsleer" of syntaxis. Ook de hoofdzaken van de „ritmiek" en de Masoretische accenten komen ter sprake. Aan het slot van het boek staan paradigmas, woordenlijsten, zakenregister en tekstregister.

Het is moeilijk een grammatica dadelijk te beoordelen. Dat kan beter, wanneer men haar een paar jaar heeft gebruikt. Men moet met enkele steekproeven volstaan en afgaan op de eerste indruk. Toch geloof ik, niet te voorbarig te zijn, wanneer ik haar hier aan belanghebbenden en belangstellenden aanbeveel. Zij maakt de indruk van heel veel te bieden en, dank zij de vele oefeningen, is zij zeer geschikt voor zelfstudie. Het lijkt mij de moeite waard, haar bij het onderwijs te proberen. W. H. GISPEN.

Ned. B. Stonehouse, *J. Gresham Machen, A biographical Memoir*. Grand Rapids, W. en B. Eerdmans, Publ. Comp., 1954.

Toen wij vroeger in *De Heraut* de rubriek verzorgden, die onder meer Zending en Onderwijs behandelde, hebben we vrij breed geschreven over het conflict, dat het van ouds goede Gereformeerde seminarie te Princeton heeft getroffen. Eerst heeft men het Gereformeerd karakter aangetast, door wat wij zouden noemen de twee colleges van Directeuren en Curatoren bijeen te voegen, waardoor de meerderheid in het besturende college omging en tóen door Prof. Hommrighausen te benoemen, die niet orthodox Gereformeerd is. Dat leidde tot de stichting van het in korte tijd beroemd geworden Westminster seminarie te Philadelphia. Daarna kwam er door een zendingsrapport, dat de social gospeltheorie verdedigde ook een conflict in de Presbyteriaanse kerk van welke het seminarie te Princeton uitging, dit conflict leidde tot het ontstaan van de orthodoxe Presbyteriaanse Kerk. In heel deze strijd van school en kerk was Gresham Machen de leidende persoon, de grote strijder voor de waarheid Gods. Maar Machen was ook een geleerde, een goed Nieuwtestamenticus. Zo kan men zeggen, dat hij door leer en wetenschap wandelde in de voetstappen van de grote Gereformeerde theologen in Amerika, de Hodges, Warfield.

Een man als Machen verdiende in elk opzicht, dat er een boek over hem werd geschreven. En Prof. Stonehouse, eerst Machens assistent, later zijn opvolger, was juist de man om dat boek te schrijven. Stonehouse gaf ons een voortreffelijk boek, een boek, waarin de spanning van de strijd telkens uitkomt. Een boek dat berust op nauwkeurig historisch onderzoek. Een boek, dat ook de karaktergrootheid, de godsvrucht van de held goed doet uitkomen. Wij bevelen dit boek warm aan. De enkele opmerking, die we maken is deze, de stof zou in enkele delen van het boek beter tot haar recht zijn gekomen, als zij iets minder uitvoerig was behandeld. F. W. G.

Sébastien Castellion. De haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, Luteri et Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae. Reproduction en fac-similé de l'édition de 1554 avec une introduction de Sape van der Woude. Genève, E. Droz, 1954 (XXV, 205 p.).

Van het befaamde werk van Castellio ontvangen wij hier een voortreffelijk verzorgde fac-simile-uitgave, als waarvan, blijkens vroegere exempelen op dit gebied, de Geneefse uitgever zo bij uitstek het geheim verstaat. In de inleiding deelt de Nederlandse predikant en geleerde, Dr S. van der Woude, al het wetenswaardige mede dat men in een dergelijke inleiding mag verwachten, over de auteur, het werk en de betekenis er van. Voorts is er nog een keur van toelichtende aantekeningen en een goed register aan toegevoegd. Ik veroorloof mij één opmerking. In de inleiding komt uit de aard der zaak ook het standpunt van Calvijn ter sprake, mede in verband met de door Castellio zelf gegeven citaten uit Calvijn. Nu verdedig ik de tegenover Servet gevolgde gedragslijn niet. Maar wel ben ik van mening, dat de inleider niet alle elementen van Calvijns standpunt tot hun recht laat komen. Juist met behulp van de in de noot op blz. III aangehaalde plaats had dit toch kunnen gebeuren. Gemakshalve verwijs ik naar mijn geschrift over *Calvijn en de staatkunde*, blz. 44. D. NAUTA.

J. de Bruyn, *Thomas Chalmers en zijn kerkelijk streven.* Nijkerk, G. F. Callenbach, 1954 (272 blz.).

Dit werk, waarop de auteur te Utrecht promoveerde tot doctor in de theologie, verdient in bredere kring gekend te worden. In Nederland bestaat over de Schotse theoloog Chalmers weinig litteratuur, ontbrak in ieder geval tot dusver een boek, waarin op een zo uitvoerige en degelijke wijze als in de hier aangekondigde dissertatie geschiedt, het leven en streven van deze belangrijke figuur uit de eerste helft der vorige eeuw geschetst werd. Chalmers heeft, behalve dat hij op de gang van het kerkelijk leven in Schotland grote invloed uitgeoefend heeft, ook in sociaal opzicht en in de strijd tegen de armoede betekenis gehad. Juist op het verband tussen deze beide aspecten van Chalmers' arbeid wordt door Dr de Bruyn de aandacht gevestigd.

Na een beknopte inleiding behandelt de auteur zijn stof in twee gedeelten, het eerste de geschiedenis van Chalmers' leven weergevende, het tweede

ingaande op zijn positie tegenover het kerkelijk vraagstuk, waarna nog een slotbeschouwing volgt. Wij ontvangen een volledig overzicht. Om het te kunnen geven heeft de auteur zich geheel moeten inwerken in de Schotse kerkgeschiedenis en heeft hij naast het uitgebreide oeuvre van Chalmers zelf een massa litteratuur moeten bestuderen. Zo biedt het boek een ongemene verrijking van kennis.

Niettemin zou ik er de voorkeur aan hebben gegeven, dat Dr de Bruyn de geschiedenis van Chalmers' leven veel beknopter had samengevat en het kerkelijk vraagstuk helemaal in het centrum geplaatst. Daardoor zou hij de gelegenheid hebben gekregen wat dieper op de kwesties, die bij het genoemde vraagstuk aan de orde zijn gekomen, in te gaan. Voor het historisch inzicht zou die werkwijze vruchtbaarder zijn geweest dan de thans gevolgde.

Nog enkele kleinere opmerkingen. Presbytery is door de auteur weergegeven als classis, maar dan is niet voor elk lezer duidelijk wat bedoeld wordt met een „presbyterial veto" (178). De auteur kent het onderscheid tussen Engeland en Schotland, ook in het kerkelijke, maar niet steeds heeft hij daarmede gerekend, wanneer hij allerlei gegevens uit de geschiedenis van Engeland in zijn betoog heeft opgenomen (49, 175). Er worden nog al eens voorbeelden uit verschillende perioden der geschiedenis naast elkander gezet, zonder dat dit aangegeven wordt, bv. wanneer naast Chalmers aartsbisschop Spottiswood uit de 17de eeuw vermeld wordt (13). D. NAUTA.

Prof. Dr Michael Fr. J. Marlet S. J., *Grundlinien der Kalvinistischen Philosophie der Gesetzesidee als christlicher Transzendentalphilosophie* (Münchener Theologische Studien II, 8. Band, 1954, Karl Zink Verlag, München) 136 pag.

Met deze uitgave publiceerde de schrijver zijn proefschrift, waarop hij in 1953 summa cum laude promoveerde aan de Gregoriaanse Universiteit te Rome.

Het wordt a. h. w. door een tweeërlei „Imprimatur" bij de lezer geïntroduceerd: het Imprimatur van de Vicaris-generaal der Jezuietenorde en het „Ten Geleide" van één der beide „auctores intellectuales" der Wijsbegeerte der Wetsidee, Dr Dooyeweerd.

Deze introductie kenmerkt o. i. deze studie en haar inhoud. De auteur wil immers aantonen, dat er een fundamentele identiteit geconstateerd moet worden tussen de grondlijnen van de Wijsb. der Wetsidee en de „Philosophia in Ecclesia recepta et agnita." Een identiteit, welke volgens de schrijver o. a. daarom door Dooyeweerd niet kon worden opgemerkt, omdat hij een vertekend beeld van het Thomisme heeft gegeven, en hiertoe wel genoopt was, daar hij zich te zeer door de visie van Sertillanges op het Thomisme heeft laten leiden. Een visie, welke door de schrijver bestreden wordt.

Maar deze introductie kenmerkt ook daarom deze studie, omdat de auteur, vooral in de laatste bladzijden van deze studie, nader ingaat op het verschil tussen deze calvinistische filosofie en het Rooms-Katholicisme: een verschil dat z. i. gezocht moet worden in de R. Kath. geloofsbelijdenis van de mens als „adjutor" Gods in en binnen de genade Gods, waartegen — z. i. ten onrechte — Calvijn en het Calvinisme de leer van de alleen-

werkzaamheid Gods over plaatst: een leer, welke overgenomen werd van het laat-Augustijnse denken van Bonaventura e. a. en welke in haar eenzijdigheid zéér verwerpelijk is.

In beknopte vorm heeft de schrijver een voortreffelijke weergave gegeven van de grondideeën der Wijsb. der Wetsidee. De wijze, waarop hij indrong in de „wereld" van het Gereformeerde leven en denken, die de achtergrond van deze Wijsb. der Wetsidee vormt, dwingt bewondering af. Hetzelfde mag gezegd worden van de noeste vlijt, waarmede hij de litteratuur over en van de Wijsb. der Wetsidee heeft verzameld, doorvorst en verwerkt. Niet alleen de litteratuurlijst, maar ook het eerste deel — de helft van deze dissertatie —, waarin een uiteenzetting van de grondideeën dezer wijsbegeerte wordt geboden, leggen hiervan getuigenis af. Voor een introductie in achtergrond, litteratuur en hoofdgedachten dezer Wijsbegeerte is deze studie ook voor de studerenden aan de Vrije Universiteit alleszins aanbevelenswaardig.

Toch ligt o. i. het verheugende en verrassende, dat ons in deze studie geboden wordt, nog op een ander vlak. De auteur is immers, niet maar schoorvoetend en incidenteel, zoals bij de Nijmeegse hoogleraar Prof. Dr Robbers in zijn gesprek met de Wijsb. der Wetsidee het geval was, doch van ganser harte en met aanvaarding van de volle consequentie, tot het inzicht gekomen dat — zoals hij het zelf zegt — elke philosophie een Openbarings-Apriori heeft, een transcendentale grondidee, welke in een religieus apriori rust. De Wijsb. der Wetsidee ziet hij dan ook — en terecht — primair als een christelijke „Transzendentalphilosophie." Als zodanig beoordeelt en aanvaardt hij haar.

Daarmede heeft hij het wijsgerig dogma van de autonomie van het wijsgerig denken, doorbroken en afgezworen. Ja, hij heeft dit dogma als een boven-wijsgerig dogma, dat ook zelf in een zeer bepaald niet-christelijk openbaringsapriori rust, onderkend. Met ons verenigd strijdt hij tegen wat hij, in het voetspoor van Hengstenberg, het autonomisme noemt.

Nu is echter de leer van de autonomie der natuurlijke rede aan het Thomisme inherent. De Leuvense school wil, in de strijd rondom woord en begrip ener „christelijke filosofie", juist terwille van de zuiverheid dezer autonome wijsgerige en natuurlijke rede, van geen „christelijke filosofie" weten, ook al moge dan in de encycliek „Aeterni Patris" deze uitdrukking eenmaal als een opschrift gebruikt zijn. Zij waakt tegen de contaminatie van het „algemeen-menselijk" wijsgerige denken, welke door iedere mogelijke innerlijke verbondenheid aan christelijk geloof en christelijke theologie onherroepelijk wordt aangebracht. Terwijl zij zeker in de Encycliek „Humani Generis" bij voorkeur een bevestiging van eigen visie zal lezen, waarnaar het wijsgerig denken, in wezen enkel aan de natuurlijke rede mag georiënteerd zijn.

Dr Marlet echter staat, in band met de vele jongere Rooms-Katholieke denkers, in Frankrijk en in Duitsland, zulk een visie op de grondstructuur van het Thomisme radicaal tegen. Augustiniserend begeeft hij zich in een Thomas-interpretatie, welke slechts van een relatieve autonomie van het wijsgerig denken wil weten; een autonomie, die gerelativeerd wordt door het „christelijk" Openbaringsapriori, en welke slechts als „Kontra-Punkt" naast de christelijke Openbaringstheologie bestaansrecht kan hebben.

Reeds Dooyeweerd wees er bij herhaling op, dat de autonomie-idee van het

Thomisme een andere is dan die van Aristoteles, een andere ook en vooral dan die van het humanisme. En ook de Leuvense School zal dit, als het puntje bij het paaltje komt, kwalijk kunnen ontkennen. In elk geval zal de vertekening van het Thomisme, die Marlet bij Dooyeweerd meent te moeten signaleren, niet hierin kunnen bestaan, dat Dooyeweerd geen open oog zou hebben voor de relatieve functie, die de autonomie in de totaliteitsconceptie van het Thomisme heeft. Deze totaliteitsconceptie immers is geen wijsgerige, maar gaat in het Thomisme de grenzen van het wijsgerig denken te buiten en te boven, en bepaalt zelf — autonoom tegenover de „autonomie van het wijsgerig denken" — mede de plaats en de taak van het wijsgerig denken in het Thomisme.

Volgens Marlet is deze totaliteitsvisie een theologische, nader een christelijk-theologische, aangezien zij maar niet structureel door één of andere geloofde openbaring, doch door *de* Woordopenbaring Gods in Christus wordt beheerst.

M. i. speelt hij in dit verband somwijlen met het woord „theologie." Want de schrijver wil er niet altijd, en op het beslissende ogenblik zelfs zeer bewust juist geen theologisch-wetenschappelijke en derhalve menselijk-theoretische denkarbeid onder verstaan, doch veeleer de Zelf-openbaring Gods, die in Gods Zelfkennis — Gods „Theologia" — gegrond is. Toch trekt hij vanuit deze geopenbaarde goddelijke zelfkennis in Christus een rechte lijn naar de theologie der kerk, zodat de indruk wordt gewekt, als zouden de zelfkennis Gods en de Godskennis der kerk van één en dezelfde aard zijn. Gaat hij dusdoende niet rakelings langs de leer der univocatio entis? Is het hier in elk geval niet dringend nodig, om, zoals Dr M. C. Smit in zijn door Marlet aangehaalde dissertatie opmerkte, de onderscheiding tussen ontologische en religieuse Godskennis tot gelding te brengen?

Het onderscheid tussen christelijke theologie en christelijke filosofie tracht de auteur, met een beroep op R. Schwarz en P. Schoonenberg, aan te geven door de eerste te zien als een ontvouwing van *Christus'* zelfbewustzijn en de tweede als een ontvouwing van het zelfbewustzijn van de menselijke persoon, waarvan de structuur — en ten deze verwijst hij naar Emil Brunner — die van het antwoord is. Voor mij rijzen hier wel enkele vragen. Valt de theologie, zo opgevat, nog wel te onderscheiden van de incarnatie-*filosofie* van de Lubac, en, indien wèl moet zij dan niet, als „onze" theologie, en onderscheiden van het christelijk filosoferen vanuit ons persoonsbewustzijn, stranden op de klip der univocatio entis? Waar nog bij komt, dat hier voor de christelijke filosofie toch eigenlijk slechts plaats is als een „théologie inverse", een theologie, die van de mens uit slechts betrokken is op de Godsvraag en de nagestreefde Godskennis, die hier als haar eigenlijke telos wordt gesteld, zodat zij op deze wijze juist haar eigenlijke — niet-theologische, doch filosofische — taak: het onderzoek van wereld en mens *als* wereld en mens, verwaarloost?

Zou de gebondenheid aan de structuur van het Thomistische denken, waarvolgens de christelijke theologie vanuit de bovennatuurlijke openbaring en de „natuurlijke" wijsgerige theologie vanuit de kennis omtrent wereld en mens, gezamenlijk gericht zijn op de Godskennis als haar telos, niet oorzaak zijn, dat ook bij Marlet ons wijsgerig denken gericht blijft op de Godskennis en niet vrij kan komen, om zich — zeer zeker in betrokkenheid op God

als de Oorsprong, maar niet om te tenderen naar God als de Oorsprong en nog minder om de Godsvraag van den mens uit in eerste instantie te beantwoorden — te richten op de kennis van wereld en mens *als zodanig* en om zich daartoe te beperken?

De schrijver poogt bij herhaling de weg van het Thomisme naar de Wijsbegeerte der Wetsidee te banen met behulp van het huidige personalistische denken, dat ook bij jongere R. Kath. auteurs een belangrijke rol speelt. Of beter: Met behulp van een personalistische interpretatie, die hij zowel toepast op het Thomisme van Thomas als op de Wijsbegeerte der Wetsidee, wil hij aantonen, dat de laatste eigenlijk geen novum, en zeker niet iets specifieks calvinistisch is, maar dat zij behoort tot de eeuwenoude „philosophia in Ecclesia recepta ac agnita".

Een nieuwe interpretatie van het substantie-begrip bij Thomas verleent hiertoe goede diensten. Een interpretatie echter, waarvan ik waag te betwijfelen, of zij „in Ecclesia recepta ac agnita" is of dit zal worden. Marlet schrijft Dooyeweerds visie op het Thomistische substantie-begrip en de hierop gefundeerde bestrijding van dit substantie-begrip wel toe aan Dooyeweerds volgens van Sertillanges' (rationalistische) uiteenzetting van Thomas' leer, maar het is m. i. zeer de vraag, of Marlets leer, waarnaar de substantie-idee van Thomas slechts een structuuridee zou zijn, doch geen subjectsidee, wel aan Thomas en aan het Thomisme recht doet. Dooyeweerd zelf heeft reeds in het Ten Geleide van dit proefschrift de vraag opgeworpen, of deze vertolking van Thomas nog wel het werk van de oorspronkelijke componist tot z'n recht laat komen.

Hier komt nog bij, dat het niet minder de vraag is, of Dr Marlet met de personalistische interpretatie van de Wijsbegeerte der Wetsidee nog wel recht doet aan de grondgedachte dezer wijsbegeerte. Het bevreemdt ons niet, dat hij zich voor z'n personalisme o. a. op de reformatorische denker Emil Brunner beroept; maar wat ons wèl bevreemdt, is, dat hij, in weerwil van de critiek, die onzerzijds op de grondideeën van Brunner is uitgebracht, zich niet heeft afgevraagd, of Brunners personalisme niet in een autonomie-idee rust, welke aan de Wijsbegeerte der Wetsidee vreemd is, en die zij meent te moeten bestrijden.

Brunners visie op de mens komt metterdaad Marlets leer van de mens als „adjutor Dei" ook in de genade, in het gevlei. Maar zij strookt geenszins met de Reformatorische genade-leer. Barths „Nein" juist tegen deze leer van Brunner gericht is ons eerder uit het hart gegrepen dan Brunners synergisme, hoezeer dit ook afgezwakt moge zijn. Deze genade-leer te verklaren uit de leer der „alleenwerkzaamheid Gods" bij Calvijn komt ons als minder juist voor. Want hier is exclusief het genadewerk Gods ten aanzien van de *radicaal* door de zondeval verdorven mens in het geding en 's mensen opstanding uit zonde en zondedood. O. i. wordt het hart uit de Reformatie en uit het christelijk geloof uitgesneden, niet door een accomodatie aan de analogia-entis-leer — hoe groot onze bezwaren hiertegen ook mogen zijn — maar wel door een accomodatie aan het synergisme in de genade-leer.

Hierom ook reeds menen wij, dat de inlijving van deze Wijsbegeerte der Wetsidee in de „Philosophia per Ecclesiam recepta ac agnita", wijl zij met behulp van dit personalistisch denken moest worden voltrokken, niet geslaagd mag heten. Zij buigt er het christelijk-reformatorisch karakter van om. De

autonomie, door Marlet verdedigd o. a. als existentiële coöperatie van de mens met God, is voor de Calvinist onaanvaardbaar. En niet minder de idee der autonomie, volgens welke God de mens aan zichzelf tot wet zou geven. Dit eens te meer, nu wij deze gedachte — de mens aan zichzelf tot wet gegeven — in onze tijd bij een pur-sang humanistisch-syncretistisch denker als Karl Jaspers opnieuw met gloed verdedigd vinden. Ons ter waarschuwing! En waarom ook niet de schrijver?

We breken hier af. Maar we eindigen niet, zonder er nogmaals onze blijdschap over uit te spreken, dat de auteur de zo belangrijke overtuiging der noodzakelijkheid ener transcendentale critiek der wijsbegeerte, en — hiermede annex — die van het religieus apriori van alle wijsgerig denken en van het christelijk-religieus apriori van het christelijk-wijsgerig denken tot de zijne heeft gemaakt. Hierin begroeten wij in hem een medestander. Een medestander, met wie het wijsgerig gesprek kan worden voortgezet, omdat het met hem kon worden begonnen en hij het zelf in zijn uitnemende dissertatie op zo verdienstelijke wijze met ons begonnen is. Dat kan ook voor ons in de richting ener voortgaande zelfbezinning en zelfcorrectie enkel gewenste vruchten afwerpen. S. U. Z.

Fridolin Stier, *Das Buch Ijjob*, Hebräisch und Deutsch; München, Kösel-Verlag, 1954; DM 25.—.

Dit is een mooie uitgave. Geboden wordt hier naast elkaar de ongevocaliseerde Hebreeuwse tekst van het boek Job en een vertaling. Aan wie zich oefenen wil in het lezen van het ongevocaliseerde Hebreeuws, kan dit zeker goede diensten bewijzen (vgl. pag. 357).

De auteur legt pag. 358—362 rekenschap af van zijn wijze van vertalen. Hij geeft een vertaling, die we „poëtisch" kunnen noemen, o. a. wegens het (vrije) rhythme. Het is voor een niet-Duitser moeilijk haar op waarde te schatten. Mijn persoonlijke voorkeur gaat uit naar een vertaling, die zich nauwer aan de woorden van het oorspronkelijke aansluit. De auteur verdedigt zich van tevoren tegen de beschuldiging van „gemaniëreerdheid" (pag. 361); misschien zou de beschuldiging soms toch wel gegrond zijn. Toch heeft de vertaling ook haar verdiensten. 'k Geef, om de kracht en zwakheid duidelijk te maken, een voorbeeld: „Kehrst um zu Allwalt, achtest sein, hälst Frevel deinem Zelt du fern, stellst Glimmer gleich erkiestes Gold, wie Bachkies Ophirschimmer, ward Allwalt dein geläutert Gold, Silber, Strahlglans der etcet." (22 : 23—25).

Daarop volgt „Auslegung" (pag. 217—257). De auteur tracht hierin de hoofdgedachten van het geheel en van de onderdelen aan te wijzen. Hij geeft daarbij veel instructiefs. In hoofdzaken kunnen we het met hem eens zijn. Enkele opmerkingen. Doelt werkelijk „das Ansinnen des Satan . . . auf eine Gottesprobe, eine Probe, die Jahwe zu bestehen hätte, um sich als Gott auszuweisen (zie pag. 220 v.v.)? Goed is de critiek op de veel gebruikte term „Volksbuch" (pag. 222). Aarzelend laat de auteur zich uit over de plaats van Elihu (vermeld had wel mogen worden, dat behalve Cornill ook speciaal Budde in Elihu's redevoeringen de kern van het boek Job heeft willen zien, pag. 244). Der overweging waard is de opmerking: de namen „Behemoth und Livjathan gehören ins motivische Stammgefolge des Chaoskämpfer-

Parodie" (pag. 247). De beschouwingen over cap. 38—41 (polemiek tegen de „Naturweisheit", zie pag. 247 v.v.) hebben mij niet in alles kunnen overtuigen; goede opmerkingen staan pag. 250: „Mehr als überfragt ward er hinübergefragt, mehr als nur überführt, hinübergeführt, hin vor Gott".

Dan volgen nog „Einleitung" (waarin kort vragen van de „Inleiding", de „Canoniek" worden besproken, pag. 259—265) en Text- und Sacherläuterungen (pag. 266—353). De laatste zijn betrekkelijk sober, maar brengen toch nog heel wat, ook uit de literatuur, ter sprake.

De Rooms-Katholieke auteur gaf ons een waardevol boek.

NIC. H. RIDDERBOS.

P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* Tome I; Tournai (Belg.), Desclée et Co, 1954.

Het is een verheugend verschijnsel, dat in de laatste tijd verschillende auteurs een „Theologie van het O. T." geven. Hier ligt voor ons het eerste deel van een „Theologie van het O. T." van Rooms-Katholieke zijde.

Het is een grootse onderneming zulk een „Theologie" te schrijven. Elke critiek zal daarvan onder de indruk moeten zijn.

Het is de bedoeling van deze auteur zijn „Theologie" in twee „volumes" te doen verschijnen. De eerste „volume" bevat het eerste deel, dat handelt over God en over de relatie van God met de wereld en met zijn uitverkoren volk. De tweede „volume" zal bevatten het tweede deel, handelende over de mens, en het derde deel, handelende over het oordeel en het heil (zie pag. VIII en 5).

Eerst geeft de auteur een korte (pag. 1—5) en — 'k moet er misschien aan toevoegen: althans voor niet-Rooms-Katholieke lezers — weinig bevredigende inleiding. De Theologie van het O. T. wordt, zonder veel nadere motivering, genoemd: „un groupement logique des doctrines de l'Ancien Testament" (pag. 2), „un exposé systématique des doctrines" (pag. 4). Op de vragen, die hier rijzen, wordt weinig ingegaan. Wel wordt duidelijk het openbarings-karakter van het O. T. en de band met het N. T. erkend.

Het boek bevat dan verder vier hoofdstukken, die handelen over „God op zichzelf beschouwd", „God en de wereld", „De openbaring", „God en zijn volk". Het eerste hoofdstuk bevat o. a. de volgende paragrafen: 1. Het bestaan van God. 5. De enige God. 7. De geestelijkheid van God. 8. De eigenschappen van God: A. De metaphysische eigenschappen. B. De morele eigenschappen. 9. De gevoelens van God. *a.* De liefde. *b.* Het berouw. *c.* De jaloezie. *d.* De toorn.

De auteur is er zeker in geslaagd een zeer verdienstelijk en waardevol boek te schrijven. Het bevat een rijkdom aan materiaal. In het oog springt dadelijk de grote rijkdom aan teksten, die de auteur in zijn betoog betrekt. In zijn „Avant-Propos" verontschuldigt de auteur zich, omdat hij niet zoveel boeken tot zijn beschikking had, als hij wel wenste; maar zijn literatuur-gebruik laat werkelijk niet veel te wensen over. Aan de parallellen met andere godsdiensten is behoorlijke aandacht besteed.

Mijn voornaamste bezwaar kan ik als volgt formuleren: het boek is m. i. te „scholastisch". Uit wat ik meedeelde aangaande zijn omschrijving van een „Theologie van het O. T." en zijn indeling, is dat al wel af te leiden. Het

zou interessant zijn te horen, of de auteur bezwaar heeft tegen de naam „Historia Revelationis"; als de auteur deze naam welbewust gekozen had, zou zijn boek allicht wel een wat ander karakter hebben gekregen. Misschien is het wel onmogelijk een bevredigende indeling van een „Theologie van het O. T.", een „Historia Revelationis van het O. T." te geven! Maar het is toch wel de vraag, of de Godsopenbaring in het O. T. volkomen tot haar recht komt, wanneer ze zo systematisch, logisch wordt uiteengelegd als hier gebeurt.

Mede ter motivering van het gezegde het volgende. Ad I, § 5: „De enige God". Dat de verhalen over de patriarchen, zoals ze voor ons liggen, monotheïstisch zijn, is moeilijk te ontkennen (pag. 34 v.); maar m. i. had scherper de vraag moeten gesteld worden: wat was het geloof van de patriarchen zelf? Had in verband met het monotheïsme de jaloersheid Gods niet scherper moeten worden belicht (pag. 36)?; hier wreekt zich m. i. het te systematische van de behandeling (vgl. pag. 86 v.). Op pag. 37 wordt gezegd, dat de religie van Mozes meer practisch, dan theoretisch monotheïstisch was, omdat het bestaan van andere goden niet uitdrukkelijk wordt geloochend; de vraag komt op: schrijft de auteur teksten als Deut. 4 : 35 (vgl. pag. 39, 41) aan de Mozaïsche tijd toe?; zo ja, dan is de uitspraak van pag. 37 moeilijk te handhaven. Bij de teksten, waarop men zich kan beroepen om de ouderdom van Israëls monotheïsme te bestrijden (pag. 37), had 2 Kron. 28 : 23 gemist kunnen worden, maar moest 2 Kon. 3 : 27 wel vermeld zijn. De bespreking van de teksten, die een polytheïstische klank hebben (pag. 42), is wel erg kort uitgevallen.

Ad II, § 2: „Dieu auteur du monde". Het is wel interessant o. a. op dit punt de Duitse diepzinnigheid van bv. Eichrodt met de Franse (?) helderheid van v. Imschoot te vergelijken. Mogelijk verzucht iemand: in beide gevallen is er van het goede wat te veel. Het kan als een lacune gezien worden, dat van Imschoot niet meer aandacht schenkt aan vragen als deze: welke plaats heeft de openbaring aangaande de schepping in het geheel van de openbaring van het O. T.?; welke invloed heeft deze openbaring op het geheel van Israëls godsdienst? Nog een detail: hangt in Ugarit de overwinning op de Zee samen met de schepping der wereld (vgl. pag. 97)?

Deze critische opmerkingen bedoelen niet de verdiensten van dit boek te verkleinen. Het is zeker een belangrijke „Fundgrube", zowel voor Oudtestamentici, als voor andere theologen, en meer dan dat. Met belangstelling zien we uit naar de verschijning van het vervolg. NIC. H. RIDDERBOS.

*